# 目录

## 《俱舍精钥》第五册

# 第一百零三课

思考题：

1. 为什么说三有的根本是随眠？什么叫随眠？各宗派对此有何解释？

2. 随眠有哪些分类？什么叫欲贪和有贪？

3. 五种见属于随眠，为什么傲慢等七种分类不属于随眠？

下面讲《俱舍论》第五品。一般来讲，《俱舍论》当中的第五品和第七品，我觉得是比较难的，所以我讲的时候，简单的地方多讲一点，比较难的地方少讲一点也可以。不过只要是精进的人，无论简单的还是难的都一样；对于懈怠的人来说，最简单的内容可能也会觉得比较困难。

## 第五品　分别随眠

第五分别随眠品分四：一、连接文；二、真实随眠；三、断随眠之方式；四、断除之果。

甲一、连接文：

**有之根本即随眠。**

既然说"形形色色世间界，皆由众生业所生"，那么唯一的业就能产生这形形色色的器情世界吗？前面第四品已经讲了整个器情世界全部由业所生，这样一来，是不是唯一由业产生呢？

对此回答：不是，由于三有的根本是随眠，以业转生轮回，这也必须有能引起的烦恼作为前提。这里主要以满增论师的观点来作阐述，仅仅以业不能作为轮回之因，即使造了业，如果没有烦恼来引发，也就不会出现果报，比如虽然有种子，没有浇水、施肥的话，种子不一定会成熟。所以，三有的根本就是随眠烦恼。

上师如意宝曾经讲过，万法唯心造的理念和意趣非常深奥。只要是佛教徒必须承认这种观点，因为不论中观还是唯识，包括小乘在内的所有宗派都是承认万法唯心造的，为什么呢？本论已经明确说到，世间万物的因就是随眠。这里的随眠就是指烦恼。麦彭仁波切在《中观庄严论释》中也说，一切万法的因应该是心，如果不是心，则与外道无有差别。有关整个器情世界的因到底是什么，有的认为是常有微尘，有的说是常有自在的我，有的认为是常有梵天或遍入天……这些说法都是不合理的，除自己的心以外，还有一个创造万物的作者是完全不合理的。

因此应该了知，不管大乘还是小乘，一切三有的根本就是我们的心，如果调伏了自己的心，整个三有的迷乱显现全部会土崩瓦解，这一点极其重要。有些人认为：《俱舍论》只是一部小乘法，但小乘实际也是佛陀所说八万四千法门的根本依据，这其中也讲到了万法唯心造的道理，只不过没有像大乘那样深入细致地宣说，只是从理论上简单提及。这个意义非常甚深，我们应该知道，如果没有认识烦

恼和心，就没有办法从三有当中获得解脱。

《俱舍论》虽然说一切万法的根本是烦恼，但是对于断除烦恼的方法，与密宗和大乘的修法有一些差别。在这方面，上师如意宝曾经引用过这些教证……以前上师讲到这些教言的时候，经常一边背一边讲，并且说包括《俱舍论》以上都承认万法唯心造的观点，甚至有时候讲大乘论典的时候，上师也这样说过。

这里已经说了，单单依靠业不能成熟整个三有的各种迷乱现象，必须有能引起的烦恼作为前提，因为无有烦恼仅仅凭业不能生果，譬如阿罗汉虽有不定业，但由于无有烦恼而不会投生轮回。这在很多经典中有明显记载，阿罗汉虽然有业，但是无有烦恼的缘故，不会投生，因此不能说形形色色的世间界完全由众生的业所成，必须有烦恼的支配和作用，才可以出现整个世间。

甲二（真实随眠）分七：一、随眠之分类；二、形象之差别；三、心具随眠之理；四、生起烦恼之理；五、宣说异名；六、与何法相应；七、宣说五障。

乙一（随眠之分类）分二：一、真实宣说随眠之分类；二、旁述。

丙一（真实宣说随眠之分类）分二：一、根本随眠之分类；二、特殊随眠之分类。

丁一、根本随眠之分类：

一切万法的根本不仅仅是业，还有随眠烦恼。

那随眠是指什么？都有哪些分类呢？这里首先讲一下随眠的含义，从藏文来理解，所谓的随眠就是从细微开始增长。在认识随眠的过程中，各个宗派也有不同说法，一般来讲，随眠是烦恼的异名，因此也可以叫烦恼，其他佛经中还有束缚、障碍等很多不同的名称。前面讲根本烦恼和随眠烦恼的时候所说的随眠，与此处所说的随眠有点不同，前者所说的随眠是指支分烦恼，这里则是指总的烦恼。

一般有部宗认为，现行的烦恼称为随眠。犊子部的有些论师认为，所谓的随眠是烦恼的一种得绳。经部宗则认为随眠是烦恼的细微种子。注释中破有部宗的观点，因为佛经中说断除烦恼和烦恼的随眠，如果随眠是指现行烦恼，佛经中的说法不合理。因此，经部宗对有部的观点作了破斥，所谓的随眠应该是指从细微开始增长的烦恼。虽然是指烦恼，但在这里必须用随眠来表示。大家对于此处所说的随眠一定要通达，否则这一品还是有一点难度，尤其有关四谛与随眠之间的关系，对于随眠没有完全理解的话，可能后面的内容也很难通达。

**六种即贪如是嗔，慢无明见以及疑，**

**彼六贪分说七种。二界所生为有贪，**

**内观之故为遣彼，解脱之想而宣说。**

**见五坏聚见邪见，边执见与见取见，**

**以及戒禁取见十。**

所有的烦恼当中，小乘认为最根本的就是贪心，

比如整个大地已经滋润的话，在大地上就可以生长出庄稼，如果贪心生起以后，嗔恨心、傲慢等各种各样的烦恼自然而然会随之增长、蔓延。所以这里说，贪心、嗔恨心、慢心、无明，以及见和怀疑这六种，即是六种随眠。其中贪又分为两种，即称为七种随眠。这些烦恼都可以包括在见和非见当中，也即贪、嗔、痴、慢、疑属于非见的五种根本烦恼，再加上见，就称为六种随眠。贪心分两种，是指有贪和欲贪，其中上二界产生的贪心叫做有贪，因为是内观之法，为了遣除其为解脱之想而宣说为有贪。根据反体和作用的不同，也可以分为十种，也即六种随眠当中的见再分为五种——坏聚见、邪见、边执见、见取见、戒禁取见。

今天我们讲得少一点，你们下课后要好好地分析。后面有关见断、修断等很多内容比较复杂，希望你们自己先看一下，否则讲的时候不一定能记住。格鲁派的有些讲法还是挺好的，每天讲得很少，很容易记住，这种方法还是很有意思的。尤其随眠品算是比较难的，很多人的烦恼比较深重，非常需要对这方面详细地分析：到底怎么样对待烦恼？为什么会产生烦恼？产生烦恼之后应该如何对治？……在很多问题上，自己的修法和对治烦恼是很有关系的，所以，首先要知道相续中有哪些根本烦恼？这里讲到六种烦恼，也可以说十种或者七种。确实吾等本师释迦牟尼佛的智慧是不可思议的，他对于世间上所有烦恼的分析，与世间上任何心理学家等分析的理论完全不同，世间上的这些心理学家根本没

有认识到真正心和烦恼的本质。所以我觉得大家对于《俱舍论》，尤其有关随眠问题的剖析，一定要利用自己的智慧去研究。就像麦彭仁波切所说的：如果有甚深智慧的舌头，应该去品尝甚深法味的盛宴。

“有之根本即随眠”，那根本随眠究竟有多少呢？这里的随眠用烦恼来解释比较易懂，到底烦恼有多少呢？根本随眠有六种，即贪、嗔、慢、无明、见、疑。所谓的“如是”指的是，缘于何法能增上贪，则嗔等也如此增长。因为首先用贪心来执著诸法，比如对某人或某物生起贪心，进而成为我所执，认为“这是我的”从而归为己有，在这个基础上，一旦所执著的人或物有所损害，嗔恨心就会不断蔓延。以五蕴为例，首先用贪心执著为“这是我的五蕴”，在五蕴稍有损害时就会生起嗔恨心，虽然五蕴是无我的本性，但就在这种无我的五蕴上产生坏聚见、边执见、见取见等五种见，产生“我到底存不存在来世”等怀疑之心。

所以，本论将贪心作为所有烦恼的根本，如果没有将自己的五蕴执著为我所的贪心，其他烦恼就像没有墙则墙上的花纹不存在一样，不可能存在。有些《注疏》里说，就像大地用水来滋润的时候，种子有机会开花结果一样，用贪心的烦恼滋润了心的田地，必然会产生其他一系列的烦恼。

这六种随眠也可以说为七种，因为贪随眠分为欲贪与有贪两种。所谓的欲贪是指缘欲界色声香味等欲妙，从而产生兴趣和贪心，在欲界才有，故而

称为欲贪。而上两界中生起的贪为有贪。

若问：将上两界的有贪归纳为一者是什么原因呢？

这是有原因的。色界和无色界的有情，大多数贪爱等至而内观入定，色界众生虽贪执无量宫、花园等，但只是偶尔的现象，不像欲界众生一样，一般欲界对外境贪执得会多一点、内观的贪心少一点，可能很多人根本不想内观，就想到外面去耍一耍、看一看，不要说内观，自己待在家里都觉得很困难，一直想到外面散乱，但色界天人不是这样的，比较老实，每天都是入定。无色界也是同样，因为前世的等持力所致，很容易进入内观等持当中。再者，同样都属于有覆无记法，因此将色界和无色界的贪心算为一个。

这样承许有贪有什么必要呢？为了遣除此二界中认为他们是解脱的想法。上二界的天人比较傲慢，每天处于入定的状态当中，自认为自己已经解脱。欲界众生也好，上二界众生也好，个别人一直认为自己的境界是解脱的，实际不要说大圆满的境界，可能小乘的出离心都没有，但是这些人认为自己境界特别高，好像与法王的境界没什么差别。这就是增上慢。以前释迦牟尼佛成佛不久，有一个叫做当泽沃炯的人，特别傲慢，虽然没有证果，但自认为已经获得了阿罗汉果，在摩竭陀国有五百多个眷属。另外他的弟子嘎瓦沃忠和钦隆沃忠，各自也有二百多眷属，总的差不多有一千多眷属，全部都是修颠倒法，都认为自己的上师非常了不起。后来释迦牟尼

尼佛在他面前示现各种各样的神变，当时当泽沃炯认为：这个释迦乔达摩在神通方面还不错，但境界肯定没有我高。之后释迦牟尼佛通过各种方法示现，他才知道自己的境界只是一种增上慢。

听说现在我们这里有个别人说："不用修五十万加行，我是一个利根者。"如果真的是利根者，《俱舍论》和大圆满里面的有些内容，我可能要考试一下……男众当中有个别人，女众当中也有个别人，认为五十万加行都不用修，如果真的不用修的话，你们的密法课确实也不要听了，既然是利根者，听密法也没有什么用处，因为早就应该证悟了。有些是自己特别愚痴，有些是上师自己比较笨，他们对佛法的道理还不太懂，不仅自我标榜为利根者，对他人也如此宣称。这种增上慢在人间有，上二界也有，之所以说有贪，原因就是这种境界也属于一种贪心，整天内观等持的一种境界。有些修行人将心稍微静下来，一直闭着眼睛听课的时候也是这样……这些行为还是比较奇怪的。

我想以前很多高僧大德的传记中，最利根的人都已经修了好多次五十万加行，你们个别人却说不用修五十万加行，你们可能真是特别利的根，这种利根的人，还是对你的大圆满境界先考试一下，看看到底是不是利根？我也遇到过比较利根、比较聪明的人，不论信根还是智慧根、精进根等，所谓的涅槃五根都很不错，这种人可能真的是利根。但你们个别人到底是二十二根里面哪一个根比较利？自己可以观察一下，我也不太清楚。

这种增上慢的境界确实对自己的修行会有很大障碍，所以为了遣除认为自己是解脱的想法，将上两界对等至所生的贪爱宣说为有贪。

所谓的随眠也可以说为十种，也就是说，六种随眠中的见有五种，即坏聚见、损减邪见、增益边执见、见取见、戒禁取见五见。既然五种见属于随眠，那为什么傲慢等七种分类不属于随眠呢？虽然傲慢可以分七种，但七种慢在相上完全相同，而坏聚见、邪见等，在执著的相方面完全不同，有必要分为五种。而慢从相方面来讲无法区分，全部是傲气十足的一种心态，从作用方面来讲也没有必要再作区分。

# 第一百零四课

思考题：

1. 请分析以界所分的九十八种见修所断。

2.《大乘阿毗达磨》所说的一百一十二种见断、四百一十四种修断是如何计算的？

3. 若以行相来分，本论讲到了多少修断？是如何计算的？

4. 详细说明五种见各自的本体。

5. 唯一是见断、唯一是修断的随眠分别是哪些？既是见断又是修断的又有哪些？

下面继续讲《阿毗达磨俱舍论》的第五随眠品，这一品当中主要分析众生相续中的各种烦恼。大家应该清楚，《俱舍论》当中的第五品，人们都认为比较难，关键是以前在这方面学习得比较少，花的时间也不多，如果经常思维或者通过各种方法去观察，刚开始的时候稍微有点难懂，后面不会觉得很困难。

随眠可以分为六种、七种或十种，总的来讲，这十种烦恼的本体和分类，希望大家心里一定要记清楚，比如什么叫邪见？什么叫坏聚见？什么叫贪心、嗔心？……对这些应该清楚，否则下面分析的时候有点困难。

### 丁二、特殊随眠之分类：

特殊随眠的分类，是对应见断、修断来分的。

什么叫见断呢？大家应该清楚，凡夫人首先进入资粮道、加行道，之后获得见道，这时应该断除的烦恼，叫做见断。按照小乘观点，预流果乃至阿罗汉果之间都属于修道，在修道过程中断除的烦恼叫做修断。那么，上述所说的十种随眠烦恼，有多少是在欲界中需要断的？有多少在见道时需要断？有多少在色界、无色界当中断呢？

根据前面所讲的，世间一切万法的真理可以包括在四谛当中，那么苦谛所摄的见断有多少？集谛所摄的见断有多少？灭谛所摄的见断有多少？道谛所摄的见断有多少？在这方面互相对应，了知所断烦恼的数目。跟物理、化学或者数学的有些内容比较，我想《俱舍论》里面的道理并不是那么复杂，应该比较简单，像加行或者中观等道理可能稍微有点复杂。因此，在求学过程中遇到困难的时候，希望大家不要退失，只要下一点功夫，跟其他道友们互相探讨，真正明白了其中道理的话，以后永远不会忘的。

**此十各七除三见，八种除去二种见，**

**以见欲苦等渐断，四种随眠修所断，**

**色无色界除嗔有，如是承许九十八。**

欲界当中的见断有多少呢？“此十”是指上述所讲的十种随眠，缘苦谛有十种见所断；“各七”指缘集谛和灭谛，也即除去三种见，集谛和灭谛各有七种见所断；道谛有八种见所断，即十种随眠中除去二种见。这是欲界苦集灭道所摄的三十二种见断，通过获得见道，渐渐断除这些所断违品。十种

随眠里面，贪心、嗔心、慢和无明四者也是修断，除此以外的其他随眠唯一属于见断。也就是说，欲界当中有四种修断——贪、嗔、慢、无明，色界、无色界则除去嗔以外，各有三种修断。

如是承许欲界、色界、无色界共有九十八种所断，也即八十八种见断和十种修断。是怎么算的呢？从见断来分，欲界苦集灭道四谛当中，苦谛有十见断、集谛有七见断、灭谛有七见断、道谛有八见断，共有三十二种见所断；色界无有嗔心，也即欲界见断的基础上除去四嗔心，有二十八种见断；无色界也同样除去四个嗔心，有二十八种见断，因此有八十八种见断（32+28+28）。还有十种修断，即欲界的贪心、嗔心、慢心和无明四个，色界、无色界除去嗔，各有三个。如此一来，八十八个见断加上十个修断，总共有九十八个所断。

以上是从界来分。若以行相来分，修断还可以继续分析，下面会讲到。《现观庄严论》当中经常会遇到见断和修断，《俱舍论》也经常遇到，希望大家好好算一算，这也没什么不会算的。

随眠如果从行相之差别、界的角度来分类，则承许有九十八种。前面我们已经用界来分析过了，用行相来算会更广一点。首先用界是如何计算的呢？

见断：以直接或间接的方式，颠倒执著欲界近取蕴苦谛之见断的十种随眠，通过生起苦法忍与法智而遣除，就像了知假人便可去除人的执著一样。有关苦谛的十种烦恼，大家都知道，所谓的苦谛就是五蕴聚合的身体，依靠五蕴聚合，会以直接或间

接的方式产生十种烦恼。虽然有些不同观点，但一般来说，自认为“我的五蕴到底在来世存不存在”，或者认为“五蕴就是我”，由于不了知五蕴的本性，自然而然产生坏聚见；边执见也会依靠五蕴而产生，比如执著“我是常有的”、“我是断见的”……比如贪心、嗔心，依靠对五蕴的颠倒执著而生贪心，或者依靠五蕴，对其他宗派生起嗔恨心等。十种随眠当中的贪嗔，与平时所说的贪嗔，在行相上稍微有一点点差别。总的来讲，十种随眠全部缘苦谛而产生。

因此，颂词中为什么说“十”呢？苦谛的见断肯定有十种，这是第一个问题。在获得见道时会生起苦法忍和苦法智，这时会遣除自己对五蕴相续的颠倒执著。比如原来把一个假人错看成真正的人，内心生起恐惧，后来定睛一看，发现只是一件衣服而已，原来的恐惧完全断除。同样的道理，原来对于五蕴的颠倒执著，通过生起苦法忍和法智，自相续中的烦恼全部得以遣除，也即获得欲界见道时，由于完全通达了苦谛的本性，而将有关苦谛方面的十种随眠全部断除。

集谛、灭谛之见断各有七种，为什么是七种呢？十种随眠中除去坏聚见、边执见与戒禁取见三见。苦谛当中，有五种见和五种非见缘之产生，而在集谛和灭谛当中，其中的坏聚见不能缘集谛，为什么呢？所谓的集谛实际是痛苦的因，而坏聚见是执著五蕴为我，也即它所缘的是果法，执著的所缘行相不相同，所以无有坏聚见。而边执见是缘坏聚见产

生的，既然无有坏聚见，边执见自然不会出现；同样，戒禁取见是缘坏聚见和边执见产生的，既然无有坏聚见和边执见，也就不会有戒禁取见。那么，这三种见为什么不缘灭谛呢？灭谛不是坏聚见的对境，因为灭谛是灭除烦恼的，不是我和我所的对境，不可能产生坏聚见，也就不会出现边执见和戒禁取见。所以，此三见在集谛和灭谛当中没有，除此以外的七种随眠，都属于集谛和灭谛的见断，也即各有七种。

道谛之见断有八种，哪八种呢？即十随眠中不包括坏聚见与边执见，为什么呢？互不矛盾而不会颠倒执著。大家应该清楚，道谛没有坏聚见和边执见，于道谛无知，非道谓道，所以缘道谛有戒禁取见。

这样一来，在欲界当中的见所断，苦谛有十个，集谛和灭谛各有七个，道谛有八个，有关四谛见断中的贪心、嗔心、无明、傲慢、怀疑，还有戒禁取见和邪见等是怎么样产生的，下面也会有一些分析，这里只是大概讲一下。总之从欲界来讲，共有三十二种见所断，也就是说，通达欲界苦集灭道本性的时候，依靠现见欲界中苦谛等四谛各自的自相，会依次断除这些随眠（10+7+7+8）。比如先认识欲界苦谛的本质，则会断除十种烦恼；认识色界苦谛的本性时，会断除七种所断……下面会讲到，见道时先断除欲界苦谛所断，再断除色界苦谛所断和无色界的苦谛所断，之后断除欲界集谛所断、色界和无色界的集谛所断……现见四谛各自自相的时候，相应的所断烦恼全部都会断除。

颂词里面只讲到欲界的三十二种见断，实际间

接也已经说明了色界和无色界的见所断，除去嗔以外，各自有二十八种见所断，再加上欲界的三十二种见断，三界当中共有八十八个见断。

修断：由于贪、嗔、慢、无明四种随眠直接缘真谛的见等或者颠倒误入所知自己的法相，这四种随眠的遍计部分仅仅依靠现见真谛就可以断除，它们的俱生部分则是修断。

贪、嗔、慢、无明这四种随眠烦恼，既有见断的部分，也有修断的部分，因为每一个烦恼都有遍计部分和俱生部分，遍计部分就是比较粗大、明显的部分，这一部分获得见道的时候完全会断除，也即属于见断；俱生部分也就是细微的部分，只有在修道的时候才能断除。烦恼有俱生烦恼和遍计烦恼，同样，所知障也有遍计所知障和俱生所知障，俱生所知障就相当于格鲁派所讲的种子一样，极其细微，一般的智慧不容易遣除。

所以，欲界修断有四种随眠，色界除嗔恨心以外有三种，无色界除嗔恨心以外也有三种，共有十种修断（4+3+3）。这是用界来分的，不是用形象来分的。

总体来说，从见断、修断两方面来分析，欲界中有三十六种（32 见断 +4 修断），其中见道所断分苦集灭道四类见断，再加上修道所断，共有五类所断。《俱舍论》中经常有五类所断的法相，在总说和第二品中也出现过，这里已经详细解释了什么是五类所断。意思就是说，欲界的五类所断全部加起来有多少呢？三十六个。色界和无色界的五类所断全部加起来是多少呢？也是同样的算法，将欲界烦恼中

除去见断的四个嗔、修断的一个嗔，因而色界中见断修断的随眠有三十一种。无色界也与色界相同，即苦谛之见断的九种（十随眠除去嗔）、集灭谛各有六种（见断的七种除去嗔）、道谛有七种（见断的八种除嗔）、修断有三（四修断除嗔）。如此可见，三界中见断有八十八种（32+28+28），加上十修断（4+3+3），承许共有九十八种所断。

用界来分比较容易，用地也可以分。从修断来讲，欲界为一地，再加上四无色界、四禅，即为三界九地，每一地分上中下三品，每一品根据行相不同又分上、中、下，因此九地可以再乘以九，共有九九八十一品。三界中先不算嗔心，每一界都有三所断，每一地都有三所断，即八十一乘以三，共有二百四十三种所断，再加上欲界的九个嗔心，共二百五十二种修断。这是从行相来分的。

从《大乘阿毗达磨》的角度来分析，与这个说法稍微有一点不同，麦彭仁波切的《智者入门》当中讲过，即欲界见断缘苦谛、集谛、道谛、灭谛各有十所断，即四十种所断；色界和无色界，除去四嗔恨心以外，各自有三十六种所断，三界的见断加起来共有一百一十二种（40+36+36）。欲界的修断则有贪、嗔、疑、无明再加上坏聚见和边执见，共六种；色界和无色界除去嗔心，各有五个修断，因此三界的修断共有十六种（6+5+5）。三界的修断若以九地分析，则先不算嗔心，九地各九品共八十一品，每一品各有五个随眠，即八十一乘以五，再加上欲界的九个嗔心，应该是四百一十四个修断（9*9*5+9）。

这以上是《大乘阿毗达磨》的算法。

有关见断和修断，在很多论典中都会遇到，小乘《俱舍论》当中讲到见断八十八种和修断十种，这一点是比较清楚的；用行相来分则有修断二百五十二种，也是比较清楚的。《大乘阿毗达磨》里面有一百一十二种见断和四百一十四种修断，与小乘只是算法有一点不同，但在所断烦恼的行相上没有很大差别。因此，将见断、修断二者结合起来分析的时候，按照大乘和小乘《阿毗达磨》的观点，首先用界来分析，三界有多少见断、有多少修断？见断和修断全部加起来共有多少所断？如果用行相来分，见断已经在苦集灭道四谛行相作了区分，不必再分，而修断可以通过九地来分，共有多少所断？这种分析方法不是很困难的。

有一次有一位印度的喇嘛到学院来，当时他还是比较傲慢的，说自己对什么都比较精通，五部大论也学过。上师如意宝说："可以，可以，既然学过五部大论，你可不可以把《俱舍论》里面的'此十各七除三见……'这句颂词解释一下？"遇到一些特别傲慢的人，就让他分析一下见断和修断，如果能把这个分析得一清二楚，还是很值得佩服的。《俱舍论》里面的这些问题也是比较关键的。

丙二（旁述）分五：一、确定所断；二、各见之法相；三、遣除与末见相关之争论；四、颠倒之分类；五、慢之分类。

丁一、确定所断：

**依有顶中所产生，忍毁唯一为见断，**

**余生为见修二断，非忍所毁唯修断。**

按照有部宗的观点，他们认为有些随眠完全是修断，有些完全是见断，有些既是见断也是修断，分三种类别，与大乘的有些说法有点不相同。其中，有顶所生、依靠类智忍摧毁的烦恼，唯一是见断，不是修断；除有顶以外，其他八地所生、由忍或智所摧毁的烦恼，既是见断也是修断；不是忍所摧毁的烦恼，唯一是修断，也即贪心等四种随眠烦恼的俱生部分，完全是修断。

若问：那么，所有见断随眠唯以见道、所有修断唯以修道而断除吗?

不一定。有部宗认为，有些烦恼唯一是见断，有些烦恼唯一是修断，也有些烦恼，既是见断也是修断。

其中有顶所生、由类智忍所摧毁的见断，唯一通过见道断除。为什么不是修断呢? 如果是修断会有很多过失，有部宗认为：修道有世间修道和出世间修道两种，以世间道无法断除有顶的烦恼，因为整个三界中最高的就是有顶，再没有可以超越它的了，而在无漏修道生起之前已经生起了见道，断除了有顶的随眠烦恼，所以有顶烦恼一定是见断，绝对不会是修断。

剩余八地所生、由忍或智所摧毁的随眠，由见道与修道二者断除，因为具有一切束缚的圣者依靠现见真谛的见道而断，比如粗大的贪心、嗔心等；而凡夫将见断与修断合而为一来断除时，需要依靠

世间修道而断。诸如非见贪等四种俱生部分，不能以忍来摧毁而需要由智所摧毁的随眠，唯一由修道来断除，不会有见断的成分，这是由于它们是有漏法而且不是见断的缘故。

一般有部宗认为，以世间修道断除的修断比较殊胜。但是其他宗派认为，以世间道断除修断是不究竟的。为什么呢？因为有些人依靠世间修法来修持并制止自己的分别念以后，虽然会有一些神通和神变，但是无法通彻一切万法的本性。比如用世间有漏神通观察，可以了知二十劫以内的前世后世，超出这个范围则无法了知，由此会生起邪见。比如一个人通过世间修道转生天界当中，通过神通观察，发现自己在二十劫以内，并没有转生天界的因，此时便会生邪见，认为造恶也可以转生天界，对三宝和佛陀生起疑惑心。因此，世间的有漏神通是不可靠的。而出世间像声闻阿罗汉和一切智佛陀的神通，完全可以通达多生累劫的因缘，也可以了知，虽然二十劫中没有转生天界的因，但在久远以前造过转生天界的顺后世受业，而世间有漏的神通无法了知过于久远的因缘。

丁二、各见之法相：

**我与我所常与断，无有下劣视为胜，**

**非因非道视因道，此等即是五种见。**

对我与我所的执著、常与断的执著、无有业因果的执著，以及将下劣之见视为殊胜、非因非道视为因和道，此等即为五种见的定义和法相。

既然说有五见，那么五种见的本体是什么呢?

将近取蕴视为我与我所，即是坏聚见。从广义来讲，将一切法刹那刹那毁灭的行相执为我和我所的对境，就叫做坏聚见；从狭义而言，将自相续原本刹那毁灭的五蕴执著为我和我所，叫做坏聚见。中观称之为萨迦耶见，它是转生轮回的一种因，意思就是说，自己的五蕴相续聚合本来不是我和我所，但自认为是我和我所，这就是坏聚见。

视近取蕴为常有或断灭，即是边执见。什么叫做边执见呢?将五蕴认为是我，按照数论外道的观点，认为我和五蕴常有；或者像顺世外道那样，认为我和五蕴为断灭。不论执为断灭还是常有，这两种执著都属于边执见，它是在坏聚见的基础上产生的。从广义来讲，将万法执为常有和断灭也包括在边执见当中，比如认为柱子常有或者断灭。这里则是指众生自认为自己死后不存在，或者认为像大自在那样常有不变，这就叫做边执见，它是在坏聚见的基础上安立的。

认为业因果不存在，即是邪见。所谓的业因果不存在，从广义上讲，认为无有善报、恶报等，都可以属于邪见当中。在这里从狭义来讲，认为业因果不存在、三宝四谛不存在等等，产生这种颠倒的非理见，就叫做邪见。

本来前三种见等是下劣之见反而视为殊胜，即为见取见。什么叫见取见?就是指上述的邪见、坏聚见和边执见，认为这种见是很殊胜的，比如有人说业因果不存在，“这种观点很好，业因果真的不

存在”，这叫做见取见；或者认为“我死以后是断灭的、五蕴聚合实有……这种见解真的很殊胜”，这就是见取见。

大自在等原本不是因，反而认为是因，视非道为正道，身体依靠五火、绝食，这些都属于戒禁取见。什么叫戒禁取见？本来万物的因不是大自在，但是认为他就是万物之因；本来不是正道，但你认为是真正的道；本来依靠五火来焚烧自己不是功德，但你认为这是功德；绝食、杀生等，本来不是清净的戒律，但你认为是很清净的戒律，这些都属于戒禁取见。

对于上述五种见，平时在心相续中很容易产生，它的分类很细致。那么，第一见为什么叫坏聚见呢？近取蕴是坏灭的聚合，将它视为我与我所，故而得名。

# 第一百零五课

思考题：

1. 四种颠倒是什么？从哪些见解中产生？其他见不安立颠倒的理由是什么？

2. 请详细说明七种慢的本体，《入智论》中所说的九慢是如何安立的？

3. 未断除修断的圣者为什么不会出现慢等？在得圣者后有无实执的观点上，诸大德有什么不同的观点？

下面讲《俱舍论》第五随眠品。前面已经讲了哪些是根本随眠，现在旁述所断以及各见的法相。对于各种见的法相，希望不仅是讲《俱舍论》的时候重视，在讲中观、因明的时候也要重视，因为经常需要引用，因此，我们在学习的时候，不要觉得：这是《俱舍论》的一种说法，这是小乘的一种说法，这些名词对我来讲没有用，我只需要大圆满的本来觉性……觉性是我最喜欢的，除此以外什么都不用。这也没有必要，这些名词法相，都是对我们相续有利的，平时多积累一点，在求学过程中不会有障碍。

上面讲到了五种见，什么叫见取见，什么叫戒禁取见……对于每一种见的概念，大家应该清楚。下面讲第三个问题。

丁三、遣除与末见相关之争论：

**于大自在等非因，妄执为因由我常，**

**颠倒执著而生故，唯是苦谛之见断。**

前面已经讲了，苦谛、集谛、灭谛、道谛各自都有不同的见断，如欲界的四谛分别有十见断、七见断、七见断、八见断，那么，外道承许大自在是一切万物的因，这种观点应该属于集谛所断吧……为什么这样说呢？苦谛的因是集谛，大自在作为世间万物的因，应该是包括在集谛里面的。但是为什么不把它安立为集谛所断，而是安立为苦谛所断呢？

应该是苦谛的所断，这是有原因的。颂词当中并没有直接说明对方观点，实际上，我们在破它的时候，可以说，大自在不是世间万物的因。有些外道认为大自在等是世间万物的因，这是一种颠倒邪执，可以安立为哪一个见解呢？可以安立为戒禁取见，这种见是由我见和常见引发的。应该承认，这种颠倒执著属于苦谛见断，不是集谛见断。

戒禁取见主要是将非解脱的因作为解脱的因，比如外道修持五火或者用沐浴等方式，作为清净业障的方法。这种见是什么所断？大家应该清楚，它是苦谛所断，不是集谛所断。所以，讲集谛的时候除去了三种见。

什么叫戒禁取见？不是因作为真正的因，不是道作为真正的道，如依靠五火、绝食等作为修行的途径，这种见解称为戒禁取见。为什么是这样呢？它的根本因，是在我执和常见的基础上产生的。因此一定要了知，戒禁取见不是集谛所断，而是苦谛所断。有些人之所以认为戒禁取见是集谛所断，是因为他们认为它是苦谛之因的缘故。但这种说法是

不合理的。

若有人说：大自在等不是因反而耽著为因，这样一来，它也就成了集谛之见断，因为是颠倒执著苦因的缘故。这是对方的观点。

我们站在有部宗的观点来回答：这种说法不合理。为什么不合理呢？实际它是苦谛见断中包括的，由常有与我的颠倒执著中产生的缘故。对方认为大自在是常我的，是在坏聚见的基础上产生常有的边执见，也就是说，这种见的根源是坏聚见和边执见，所以应该属于苦谛见断。

这里讲了颠倒执著，那么，颠倒有多少分类呢？

丁四、颠倒之分类：

**由三见立四颠倒，颠倒计度分别念，**

**以及增益皆具故，心想颠倒随彼转，**

既然有四种颠倒，那么它们是由哪些见安立的呢？有三个见安立四种颠倒。为什么这三个见安立为四种颠倒，而其他两种见不安立为四种颠倒呢？这是有原因的，一是颠倒故，二是计度分别故，三是增益故。佛经中的颠倒心与颠倒想，因相应于颠倒见而说为颠倒。

若问：既然说“妄执为因由我常，颠倒执著而生故”，那么决定只是我、常两种颠倒吗？那是不是所有颠倒都可以包括在我执和常执当中呢？

不能包括。颠倒共有四种，即无常执为常有之颠倒、不净执为净之颠倒、苦执为乐之颠倒、无我

执为我之颠倒。《中观四百论》前几品当中，主要破了常乐我净的颠倒，这是导致众生漂泊轮回最根本的原因。本来整个世间万法都是无常的，可是人们根本不了知并执著为常有。这一点，观察一下所接触的世间人就知道了，他们内心的打算、想法，全部是常有的执著，本来万法是无常的、寿命是有限的，但他们根本不知道，好像自己可以活一万年一样。本来不清净的法反而执著为清净，就像人的身体；本来一切有漏法皆为痛苦的本性，反而认为世间是快乐的；本来我是不存在的，对人我和法我两方面观察，所谓的我并不存在，人们却始终认为有“我”，并且为了“我”奔波忙碌。世界上所有的颠倒都可以包括在四大颠倒当中，因此，释迦牟尼佛经常讲四法印。

显宗最甚深的法就是四法印，很多佛经当中也讲到，佛陀在因地时为了得到四法印的一个偈子，也是舍弃包括自己珍贵身体在内的一切东西，所以，这种法门非常殊胜。我们应该认识到，世间各种颠倒分别念的来源和本质，这一点很重要。当然，不仅仅只有前面讲的我执颠倒和常执颠倒，还有乐和净两种颠倒，这四种颠倒不是由贪心、嗔心、无明、怀疑、慢心五种非见来安立的，而是由见来安立的，哪几种见呢？有三种见安立四种颠倒。

边执见中安立无常执为常有的颠倒。边执见把五蕴的相续执为常有或者断灭，四颠倒当中只是取了边执见的一半，为什么呢？因为边执见有常见和断见，四颠倒中只安立增益的部分，即将万法无常

执为常有，对断灭并未安立为颠倒，所以是边执见的一半。见取见中安立不净执为净的颠倒与苦执为乐的颠倒，依靠见取见，将所谓的边执见或者坏聚见当作非常殊胜的见，由此成立了执不净为净、执苦为乐的颠倒。坏聚见中安立无我执为我的颠倒。

其他的戒禁取见、邪见不安立颠倒的理由是什么呢？戒禁取见等五种见当中，依靠上述边执见、见取见、坏聚见安立了四种颠倒，因为它们对对境始终有颠倒执著、具有计度分别、属于增益见，由于具足这三种条件，所以安立为颠倒。

戒禁取见于对境不是始终颠倒执著，《大疏》中也说：依靠苦行也有清净障碍的作用。比如以边执见执著常有，执我为常有这种想法，始终是颠倒的；坏聚见则始终认为我是存在的，这在名言当中也根本不合理，所以完全是颠倒分别念，可是戒禁取见有时候是颠倒的，有时候也有合理的部分，因此并不始终成为颠倒。边执见中的断见与邪见是损减见，不是增益见。因而这两种见不能安立为颠倒。贪心、嗔心等烦恼不是计度分别，因为计度分别完全是一种断定的能力，而贪心、嗔心等不具足这种能力，所以不能安立为颠倒。《自释》当中也是这样安立的。

所以，在五种见当中，只有前面的三种见作为四种颠倒的根本因，其他戒禁取见和邪见、边执见中的断见不具足安立颠倒的条件——始终有颠倒执著、具有计度分别、具有增益见[1]。这三种条件是四

[1] 增益：本来没有功德反而执著为功德。损减，本来有功德，反而不承认为功德。

种颠倒分别念的主因。

如果有人说：这样一来，经中所说的“于无常认为常有是颠倒心、颠倒想、颠倒见”，其中的颠倒心与颠倒想就成了不是颠倒，因为无有计度分别的缘故。在这里安立颠倒的时候，将颠倒见安立为常乐我净四种颠倒，那是不是不承认颠倒心和颠倒想了呢？因为此二者没有计度分别的缘故。那不是跟佛经矛盾了吗？

这个问题需要从不同层面和角度去解释，不会出现这种过失。从根本随眠为基础的角度而言，由于不具足这里的两种条件，因而没有安立为颠倒。

为什么呢？因为颠倒心和颠倒想，不具足这里面所讲到的两个条件，所以没有安立在颠倒当中；再者，经中是就心、想与颠倒见相应而说为颠倒心、颠倒想的。十二种顛倒，即常乐我净各有颠倒心、颠倒想、颠倒见三种，有部宗认为，见道得预流果时，会全部断除。但个别论师认为，十二种顛倒不一定都是见断，其中八个是见断，四个是修断，即执著常和我的颠倒心、颠倒想、颠倒见，与执著净和乐的颠倒见，这八种属于见断，见道得预流果时，全部会断除；执著净和乐的颠倒心、颠倒想，在见道获得预流果时也有，需要在修道过程中断除。

除此以外，佛经当中还讲了四十三种颠倒，其中的见颠倒就是此处所讲到的四种颠倒，是轮回的根本因，一定要断除。

以上讲了颠倒的分类，下面讲慢的分类。

丁五、慢之分类：

**七慢九慢摄三中，以见及修而灭尽，**

**修断杀等缠灭爱，我慢不善之恶作，**

**圣者不会明出现，因由见疑增长故。**

慢有七种和九种两种说法，九种慢归纳来讲可以包括在三种慢中。这些慢，有些在见道时灭尽，有些是修道时灭尽，修道时灭尽的有哪些呢？这里说，修断有杀生等“缠”所缚的烦恼，缠是烦恼的一种异名，下面会专门讲到；灭爱和生爱，爱也是一种烦恼的异名；还有我慢以及不善恶作的部分。但是圣者不会明显出现这种修断，因为它们是通过见和疑心增长的，而圣者在获得见道时，已经断除了见和怀疑。

若问：只有见才有分类吗？不是，慢也有七种分类。既然慢有分类，为什么不安立在随眠的分类当中呢？《大疏》中说，见是从本体和行相方面来分的，所以可以安立在十种随眠当中，而慢是从对境来分的，不能安立在随眠当中。如果将慢的分类安立在随眠当中，十种随眠再加上七种慢，就会出现十六种随眠的过失。

所谓的七种慢，也即傲慢、过慢、慢过慢、我慢、增上慢、卑慢、邪慢。“慢”有这么多种，我们应该观察观察：自己相续中具足哪种慢？

接下来，对这些慢进行逐一辨别：第一种，心里想与下者相比我更胜一筹的自满之心为傲慢。这主要是从对境方面来讲，比如对境是下等的，无论

学识还是能力，我肯定胜过他，这叫做傲慢，与我们经常说的骄傲应该是一样的。他的对境是比自己下劣的人。第二种，认为自己已经胜过了与己同等者，为过慢。第三种，认为在其他殊胜者当中，自己更高一筹，为慢过慢。他的对境，从智慧等各方面来讲都已经胜过自己，但他自己并不这样认为，而是觉得自己肯定胜过他。以上三种分别是从低劣、平等和超胜自己的对境中产生的慢。

第四种，认为近取蕴为我，即是我慢。什么叫做我慢？《大圆满前行》讲到断法的时候说[2]，无始以来，众生相续中最厉害的就是我慢。

前面讲到的坏聚见是从见的角度来讲，认为五蕴肯定是我，有一种断定的心；慢是从非见角度来讲的，不具足辨别的能力，因此，见和非见之间是以具不具足断定的心来区别的。闻思《俱舍论》的过程当中，对于见和非见一定要明白。此处所说的“慢”，表面看来与坏聚见没有差别，但实际上，一个是见，一个是非见。为什么叫见呢？见具有断定性，《大幻化网总说光明藏论》当中讲见解品时[3]，麦彭仁波切说见的梵语称为“支靠札”，意思是说，具有断定性的一种智慧。麦彭仁波切在《中观庄严论释》等很多论典里面强调：修任何法，首先一定要具足见解，了知这是什么法、怎么修。比如想修观音法时，首先了知观音法很殊胜，具有一

[2] 《大圆满前行》：米拉日巴尊者曾经对岩罗刹女说道：“比你更厉之魔是我执，比你更多之魔是意识，比你更纵之魔是分别。”

[3] 《大幻化网总说光明藏论》云：由梵语支靠札，译义为见，即于一切所量境，以慧断除增益，完全断定之定解智慧为见。

种断定的心，这时再去了解如何修。如果连断定的见解都没有，任何法都是不可能修持的。“慢”没有这种断定的心，反正就认为：近取蕴是我。至于近取蕴怎么是我的？他自己根本没有分析，也不会产生一种断定心。

第五种，本未获得功德却认为已获得，为增上慢。自己本来没有神通，却自认为已经获得了神通；本来没有证悟大圆满，自认为已经证悟了大圆满；本来不是好人，但是认为我这个人是世界上最好的人。这叫做增上慢。

第六种，认为自己与特别优秀者比起来略显低下，为卑慢。自己觉得自己还是很了不起的，不过自己上面还有一些人，跟他们比较起来稍微差一点。

第七种，原本得到的不是功德而是过患，反而认为获得了功德，此为邪慢。有些外道在赞叹自己的本师时说：您很了不起！会杀生、会邪淫……将这些本来不是功德的反而认为是功德，这叫做邪慢。比如吃肉本来不是功德，反而认为应该吃肉，吃肉是很不错的，这种心态全部称为邪慢。

这七种慢，麦彭仁波切在《智者入门》中讲了，其他的有关大乘论典当中也讲过，《大乘阿毗达摩》对这七种慢的解释方法与此处完全相同，中观对七种慢的解释方式也是一样的。

《对法七论》之一的《入智论》中，宣说了九种慢，即观待他者立己三种，观待自己立他三种，观待自己否他三种。

观待他者立己三种：认为我已经完全胜过了他；我与他平起平坐；我比他低。有些人认为，为什么与他平起平坐是慢呢？比他还低劣为什么也安立为慢呢？在其他著疏中也讲过，总的来讲是一种慢，因为在某一个群体当中，我与其他人比较起来，我是很殊胜的，比如有些出家人，觉得自己跟其他在家人比较起来，闻思修行很不错，只是在学院当中比不上其他人，或者跟他同等，间接来讲包含一种超胜其他人的心态。这是观待他者建立自己的三种慢。

观待自己立他三种：他比我高；他与我等同；他较我低。与前面一样，他比我高超，但我自己也很了不起；我跟他同等，也是一种慢心；他较我低，这是比较明显的慢心。这是观待自己建立的三种慢心。

观待自己否他三种：没有比我高的；没有与我等同的；没有比我低的。所有人当中，没有比我高的，我的智慧、我的辩才、我的财富……我很了不起，这是很明显的慢。没有比我低的，这也是在一个群体当中体现的，在这个群体中没有比我低的，但是在其他人当中，还是有比我下等的人，这属于一种慢。

那么，这九种慢包括在七慢的哪一种中呢？包括在傲慢、过慢与卑慢三者中。《入智论》所说的九种慢，如果概括起来，可以归纳在三种慢里面。

这些慢是见断与修断哪种呢？这些需要见道与修道二者来尽除。其中所有慢的遍计部分在见道时断除，俱生部分则在修道时会断除。

那么，尚未断除修断的圣者会不会明显出现这些慢呢？比如已经获得预流果的圣者相续中，会不会出现这些慢呢？修断是指杀生等缠；想我成为护地大象之子该多好的生爱，这种希望以后转生为护地大象之子的心态，属于一种生爱，在圣者尚未断除修断的相续中也会有；还有想“我长久存在有何用，还是尽快死”的灭爱……可能有些道友背诵背不进去，或者生活费不够、提水提不动的时候，会产生一种灭爱，这样的话，以后可能会变得更加脆弱，那就更惨了！

以上这些修断，还有七种慢以及源于我所生的九慢，这一切作为圣者不会明显出现，因为这些都是以见而增上的，圣者已经远离了见。前面讲了，圣者在见道时已经断除了五种见，而杀生等从邪见中产生，愿变成护地神象之子属于边执见，灭爱也属于边执见里面的一种断灭见，诸如此类的见已经全部断除。因此，圣者不会胡思乱想的……

再者，圣者也不会明显出现不善的恶作，因为它以怀疑而增长，圣者已经断除了怀疑。

在圣者有没有实执的问题上，以前宗喀巴大师的有些论典中说，获得圣者果位以后也会有一些实执；萨迦派的果仁巴大德在《入中论注疏》里面说，圣者根本不会有实有的执著。后来解释《现观庄严论》非常无与伦比的两位论师——解脱部和狮子部，认为圣者虽然有现而无自性的假象名言，但也是如幻如梦的，没有真正实有的执著。讲《现观庄严论》的时候，对于圣者有没有实执的问题，辩论是比较

大的。格鲁派始终认为有一些实执，萨迦派认为没有实执，麦彭仁波切在《中观庄严论释》中的观点，与萨迦派的观点比较相同。

总的来讲，见道获得圣者果位以后，杀生等缠，生、灭等爱，还有慢等不会明显出现，原因就是已经断除了所有的见。同时，后悔的不善恶作也不会有。凡夫人经常会出现后悔心，这种后悔都是因为怀疑而产生的，而圣者早就断除了怀疑，因此不会有后悔等恶作。

## 第一百零六课

思考题：

1. 十一种遍行随眠是什么？什么是同分界遍行和不同分界遍行？

2. 什么叫做直接颠倒执著、间接颠倒执著和再度颠倒执著？

3. 缘灭、道二谛的六种随眠是什么？若缘灭、道二谛，为什么不成无漏智慧？

4. 邪见、疑、无明怎样缘灭道二谛？缘灭、道谛时在自地和他地方面有何差别？

5. 除邪见、无明、疑惑三随眠外，其余随眠为什么不缘灭道谛？

下面讲《俱舍论》第五分别随眠品，分连接文、真实随眠、断除随眠的道理，以及断除的果，从四个方面来讲，第二真实随眠也分七个，其中第一个问题——随眠之分类已经讲完了，下面开始讲随眠之形象差别。从随眠本身来讲，前面已经讲了十种分类，也可以分六种、七种，其中分为十种是比较主要的内容。

乙二（形象之差别）分五：一、观待因之分类；二、观待所缘境之分类；三、观待本体之分类；四、观待时间之具理；五、境与有境之差别。

丙一、观待因之分类：

首先讲第一个——观待因之分类。随眠根据因的不同，各自有些不同的行相，比如十一种遍行、

同分界遍行、不同分界遍行等等。

**见苦集断见与疑，相应不共之无明，**

**即是同分界遍行，中除二见九缘上，**

**彼等俱生之诸法，亦为遍行除得绳。**

首先讲什么叫同分界遍行。总的来说有见、疑惑，以及与见、疑相应之无明和不共无明，也可以说相应无明和不相应无明，总共有三种随眠，叫做同分界遍行。对此三种随眠细分，可以分为十一种，即见苦谛所断中的见有五种，见集谛所断中的见有二种，见苦、集所断中的疑各有一种，共不共无明各有一种。遍行也是随眠烦恼的一种。所谓的遍行，是指这种烦恼缘五种所断，是产生这些随眠的因。

这十一种遍行当中，除坏聚见和边执见以外，其他九种遍行不仅缘自界，还可以缘无色界和色界。那么，除十一种遍行以外还有没有其他遍行法呢？有。与十一种随眠随行俱生的心与心所等相应法以及法相等，也可以叫遍行，当然要除去得绳，因为它没有遍行的概念。

这些随眠遍行于三界的有多少？见到苦谛本性的所断，从见方面来讲有五种，这是从欲界角度来讲。三界当中共有十五种见；见集谛所断的有二见，三界共六见。加在一起，三界见苦集的见共有二十一种。同样，见苦集谛之疑有二种，三界共有六种。与见、疑相应的无明合为一类，三界共有三种相应无明；与其他根本烦恼不共的见苦集谛所断的无明合为一，三界共有三种不共无明。全部合计起来，

三界共有三十三种随眠。

三界每一界的十一随眠，可以缘各界的五类所断——苦集灭道四类见断加上修所断。意思就是说，三十三种随眠归纳起来有十一种遍行，这十一种全部是从苦谛和集谛角度来分的，并没有从道谛和灭谛来分，为什么叫做遍行呢？缘五种所断，可以在自界遍行增长，并且是产生这些随眠的因，因而是同分界遍行。也就是说，这些遍行在自界可以产生五种所断，不缘其他界，因此叫同分界遍行。

《自释》里面提出一个疑问：十一种遍行是同时产生，还是次第缘五类所断？同时缘是不合理的，因为不存在能同时成为欲界一切法的因；如果是次第缘，其他的贪心、嗔心等随眠，为什么不安立在遍行当中？世亲论师回答：这里并不是说同时能缘欲界一切法，而是从具有同时缘五类所断的能力来讲的。

大家对这里所讲的“什么叫做遍行，十一种遍行有哪些”，一定要记清楚。不然后面再提到的时候有点麻烦。还有同分界遍行和不同分界遍行，前者是缘自界苦谛的五见和缘集谛的两种见，还有缘苦谛和集谛的两种怀疑，以及与见、疑共和不共的两种无明，全部缘自界产生并增长。需要注意的是，这里是指缘自界，不是缘自地，因为上两界在界方面相同，但在地方面也有不同的现象。

九十八种随眠中除去三十三种后，剩余的六十五种随眠与上述六种同分界遍行无明以外的无明不是遍行。无明有两种，一种可以包括在同分界遍行当中，比如前面讲到的十一种遍行中的无明，

既是遍行也是随眠；还有不包括在同分界遍行当中的无明，虽然是随眠，但不是遍行。

所说的十一遍行中，除坏聚见与边执见外，其他九种也可以缘上界，因而也称为不同分界遍行，比如缘上界产生痛苦的本体存不存在等，或者缘上界集谛产生痛苦的根源到底存不存在等，即为缘上界之疑惑，以及缘此所生之无明等，就叫做不同分界遍行。为什么除去坏聚见与边执见呢？这两种见只是将自相续之蕴看作是我、是常有或断灭的，而上下相续不同之故，缘于下面的烦恼是不存在的，原因是通过断除下面的烦恼，必定远离欲乐之贪。上界缘下界是不可能的，所以叫做不同分界。

除上述十一种随眠以外，其他还有没有遍行呢？与此等十一种随眠随行俱生的心与心所等一切相应法，以及法相等也是遍行，比如苦受，生住灭等法相。但得绳不包括在内，因为这些随眠与得绳之因的果不是一体。得绳只能产生自己的法，不能产生烦恼，所以不能作为遍行因。

一切遍行与苦集谛的法相相违而执著，所以是直接颠倒执著，为什么这样讲呢？前面缘苦谛的见等，全部是缘苦谛的本体而出现的一种相反执著，比如五蕴本来是无常的，反而看作是常有，将苦谛的本体颠倒去执著。还有些不是直接颠倒执著，而是间接颠倒执著，因为不了知而产生疑惑，这就是间接颠倒执著。除直接颠倒执著和间接颠倒执著以外，还有再度颠倒执著，比如认为自相续五蕴是常有的，对于这种见解产生执著，从而生起贪心，就

叫做再度颠倒执著。

因此，缘四谛的角度，会出现直接颠倒、间接颠倒以及再度颠倒三种执著。讲《现观庄严论》的时候，这些名词是比较难懂的，麦彭仁波切在《智者入门》当中也提过，但提得比较简略。我以前翻译其他论典的时候，经常遇到这些名词，感觉有一点困难，但是这次对《俱舍论自释》的意义反反复复去分析的时候，觉得这里提到的名词比较合适。原来《大圆满心性休息大车疏》前八品当中也遇到过这些名词，当时查了很多《佛学辞典》，都没有找到合适的词来翻译。

所以，这次我想应该就用直接颠倒执著、间接颠倒执著和再度颠倒执著。可能还有一个计度颠倒执著，但这个以后再说吧，我还要研究一段时间，有些名词需要花很长时间去研究，有时候用也不好用，不用也不行……古代的高僧大德在翻译的时候，有些名词也没有用，有些虽然用了，但可能与真正的含义也不一定一致，所以有点困难。

前面已经讲了，十一种遍行当中，哪些是直接颠倒执著，哪些是再度颠倒执著……大乘《阿毗达磨》对这三种颠倒执著的解释，和小乘《阿毗达磨》的说法有点不同，但我记得不是很清楚，你们可以自己看一下。

总的来讲，直接颠倒执著，是指对苦集本体没有了知，直接颠倒去执著；间接颠倒执著，不是直接错误理解，而是通过其他途径来理解的；再度颠倒执著，比如一个人本来很清净，其他人却对他妄

加毁谤，并对这种毁谤的说法生起极大欢喜心，这就叫做再度颠倒执著。所谓的再度颠倒执著，本来所执著的对境是假的，他自己判断也不对，却对这种错误的判断生起执著……中间有这么一个过程。

非遍行不是与苦集二谛相违，而是缘直接颠倒执著并以贪心寻求，以嗔心恼害，以慢而自满，由此可见，这三种是再度颠倒执著。非遍行是指贪心、嗔恨心、慢心，不是指十一种遍行当中的随眠烦恼，它与苦谛、集谛不直接相违，而是通过其他途径生起贪求心的，比如坏聚见是直接对五蕴执著为我，之后由此产生慢心，这就是再度颠倒执著。慢心不能直接判断五蕴，而是首先产生一种不正确知见，缘这种不正确的知见才产生慢。同样的道理，有些外道执著常有自在的我，或者依靠五火苦行等，并且认为这种观点或修法真的很不错，即首先在相续中产生了戒禁取见，依靠这种戒禁取见产生欢喜心，这就是再度颠倒执著。

这里讲到的观点是比较普遍公认的，小乘和大乘《阿毗达磨》都可以这样承认。

下面是观待所缘境，有些是有漏法，有些是无漏法。

丙二、观待所缘境之分类：

**见灭道谛之所断，邪见疑与彼相应，**

**不共无明共六种，即是无漏行境者。**

**若缘灭谛缘自地，道谛相互为因故，**

**六地九地之道谛，彼行境者之对境。**

现见灭谛和道谛的所断有邪见和疑惑，还有与邪见、疑惑相应的无明和不共无明，这六种随眠是缘无漏的行境。如果缘灭谛，全部是自地的，不可能缘不同地；缘道谛则不一定，静虑六地或静虑九地可以互相作为因的缘故。所以缘灭谛和缘道谛有一个不同点，是什么呢？缘灭谛一定是缘自地的，缘道谛可以缘不同的地，静虑九地也可以，静虑六地也可以。

这些随眠中，缘有漏法与无漏法的有多少呢？

见灭谛与道谛所断的有二邪见、二疑共四种，还有与这四种相应的无明合为一，唯一的不共无明算为一，共有六随眠缘无漏法。或者以界来分，十八种随眠是无漏的行境者，即缘无漏法，原因是它们对灭道二谛颠倒执著，而这二谛是无漏法。意思是说，对道谛产生不正确的见，心生疑惑，还有与见、怀疑相应的无明，以及与见、疑惑不相应的，如与贪心相应的无明、与嗔心相应的无明，如此缘欲界自地无漏法的有六种随眠，如果是色界、无色界全部加起来，总共有十八种随眠。

《大疏》里面提到一个疑问：六种随眠如果缘道谛和灭谛无漏法，会不会变成圣者的智慧？这里说不会变成圣者智慧，因为不是以正确方式去缘，而是以疑惑等具有烦恼的方式来缘的，比如以疑惑心来缘灭谛，由于并未通达灭谛的本体而产生疑惑心，所以，虽然是缘道谛和灭谛的无漏法，但是有境不会变成圣者智慧。如果变成圣者智慧，凡夫人对道谛一点都不了知，整天睡懒觉的无明已经变成

无漏智慧了……但这是不可能的。所以，虽然缘无漏法，但是缘的方式并不相同，是具有烦恼心来缘的，有境不会变成无漏圣者智慧。

以上是从方式方面来讲，但我个人认为……不知道是我的智慧，还是其他讲义里面讲的：从缘自相的角度也有差别。为什么呢？比如用疑惑心或者邪见缘道谛，所缘的并不是道谛的自相，只是对道谛自相误认的一种错觉而已；本来灭谛是灭尽一切烦恼的本体，但依靠邪见、无明以及其他疑惑心来缘灭谛时，根本不是缘灭谛的自相。因此，它的有境根本不会变成智慧，这一点应该清楚。

再者，灭谛的见断若缘灭谛，则缘自地的灭谛，而不缘他地的灭谛，因为这两种灭谛是不同实体的缘故。上界和下界两种灭谛属于不同的实体，不可能互相作为因。欲界的灭谛见断缘欲界的灭谛，直至有顶之间依此类推。比如欲界的灭谛见断只能缘欲界的灭谛，而不会缘色界、无色界的灭谛，不会出现这种情况。

那么道谛也必定是这样吗？不一定。

依靠初静虑未至定等静虑六地法智方面的所有道谛，均是缘法智的欲界见断邪见、怀疑、无明三种随眠的行境。法智是指断除欲界四谛所有所断烦恼的智慧。从静虑六地来讲，获得法智的时候，可以缘欲界、色界和无色界，也就是说，法智可以缘下面的邪见、怀疑和无明三种行境。这是因为静虑六地的道谛相互是平等因与殊胜因，它们有些成为平等因，有些成为殊胜因。

又由于法智方面的道谛是欲界的对治类，也就是对治欲界的智慧。所以，依靠静虑六地，虽然从地来分并不相同，但是互相可以成为因，与灭谛并不相同。依靠六种无漏法与前三无色界此九地，类智方面的所有道谛是缘彼道之有境地上道这三种见断的对境。除有顶以外，四无色界中的前三无色界再加上静虑六地，叫做静虑九地，这里面的所有类智，也即获得上界见道时的类智，实际也是其他地的对治因。因为无漏九地的道谛相互成为平等因与殊胜因，又由于类智是上地的对治。

**贪非缘二所断故，不害故嗔非缘彼，**

**寂灭清净殊胜故，慢戒取禁不缘彼。**

那么，除了此三种以外的贪心、嗔心等其他随眠，不缘灭谛、道谛的原因是什么呢？贪不会直接缘灭谛与道谛，因为它的对境唯一是所断，而灭谛与道谛并不是所断；嗔不缘灭谛与道谛，是因为灭谛与道谛不害他者，而嗔的对境是害他的；慢不缘灭谛与道谛，是因为灭谛、道谛属于寂灭法，而慢心的对境并非寂灭之法；戒禁取见不缘灭谛与道谛，这是由于此见将不清净执为清净，而灭谛和道谛本来即为清净之法；见取见也不缘灭谛与道谛，因为它是将下劣执为殊胜，而灭谛与道谛本来即殊胜。

# 第一百零七课

**思考题：**

**1.《俱舍论》中随眠以所缘与相应的方式增长的有哪些？以所缘方式增长，相应的方式不增长的有吗？以所缘方式不增长，相应的方式增长的有吗？**

**2.九十八种随眠中，无记的有多少？不善法随眠有多少？**

前面已经讲了，九十八种随眠当中，有十一种或者说三十三种遍行。三十三种遍行，主要是缘五类所断——苦集灭道四见断、修断，所缘对境全部是世间的有漏法。可能有些人认为，如果遍行的对境是有漏法，那缘灭谛和道谛的有些随眠，也是缘有漏法的，为什么不称为遍行呢？这个是不相同的，缘灭谛和道谛的随眠，虽然有时候缘有漏法，但其对境比较少，而且是片面性的，而遍行所缘的法是所有有漏法，比如其他非遍行的所断，像贪心缘悦意的对境、嗔恨心缘不悦意的对境，疑惑或者无明的对境则可以缘灭谛和道谛的无漏法，因此有这方面的差别。

前面已经讲了十一种遍行，也即见苦谛的五种见解、见集谛的两种见解，共七种见解；再加上见苦谛、见集谛的两种怀疑；在前面九种的基础上，再加上两个无明，也就是与见解和怀疑相应的无明和与其他烦恼不相应的无明。其中不相应无明指的是根本随眠中的无明，本来贪嗔等每一种烦恼都有

无明的一种成分，而不相应其他随眠的无明则是单独的，也即十种随眠中的无明。相应无明和不共无明合为一体以后，有见集谛的所断和见苦谛的所断，从两个方面来分，总共有十一种遍行，所缘的对境是五类所断。

前面讲了两种颠倒执著，其中邪见、疑惑、无明三种也可以缘道谛和灭谛，产生直接颠倒执著；像贪心、嗔心、慢心，以及见取见和戒禁取见，则间接缘道谛和灭谛产生再度颠倒执著。

对于前面所讲的有些内容，大家要仔细思维一下。刚开始讲《俱舍论》第五品的时候，可能很多人都有听不懂的感觉，过一段时间再返回来听，恐怕不会那么难。当然，没有仔细思维的话，《俱舍论》第五品肯定是特别难懂的。第五品和第七品，在整个《俱舍论》当中是比较难懂的，但是讲得太详细需要花很长时间，也有点困难，可能会赶不上进度，因为今年还想讲一点中观。按理来讲，像格鲁派一样，对每一个颂词都会慢慢进行辩论、剖析，完全通达的时候再讲下一个颂词，所以，他们讲《俱舍论》需要两三年的时间也是这个原因，对每一个问题都要查阅很多的讲义。但是你们可能以前没有听过这部论，不要说其他人，我以前在堪布、堪姆们面前也没有讲过。所以，这次大家肯定会有一种陌生感，但是只要精进，大多数道理基本会通达。

我这边在翻译过程中，有时候遇到一个词句要花很长的时间，翻阅各种讲义，有些讲义里面解释得也不清楚，去问现在俱舍班的有些堪布，他们也

只是在字面上划下去，根本没有深入去研究，因此也解答不了。现在基本上已经翻译完了，你们看这个法本可能不是很困难，但是翻译起来是非常困难的。现在没有很多的时间广讲，因为每天手中的稿子比较多，所以我讲的是很不好的，但不管怎么样，大概提供一些方法，给你们打开一个思路，然后你们自己下面去剖析。如果有些问题不明白，就写在本子上，经常问……佛法方面的问题，一下子不一定能解决。以前的有些高僧大德是这样的，对一个问题有时候需要研究三五年，经常问其他人、自己思维，查找很多资料，这种情况是非常多的。

因此，听课的时候没有听懂："为什么这么难？算了、算了……"这种对闻思的态度肯定是解决不了问题的，不要说《俱舍论》，就连《大圆满前行引导文》，可能真正深入细致地研究每一个教证的话，恐怕现在的很多人根本不会懂，所以，闻思的态度很重要！千万不要认为很简单，在字面上划下去就可以了……不要这样认为。从我的角度来讲，应该讲得细致一点，但有时候的确心有余而力不足，有点困难。不管怎么样，只能慢慢地再看看……

**所有遍行之随眠，以所缘于自地增，**

**非遍行于同类中，无漏上地有境非，**

**未作我所对治故。相应法以相应增。**

上述所讲的十一种遍行，大家现在应该都能算得出来。在九十八种随眠当中，这十一种遍行，可以说是我们相续中经常能增长的，它们自己属于苦

谛和集谛，但是它们可以灭谛和道谛为所缘。

那么，遍行随眠是以什么样的方式增长的呢？第一、二品中讲过，有些烦恼以所缘方式增长，有些烦恼以相应方式增长，那十一种遍行随眠到底是以什么样的方式增长呢？颂词中说，遍行随眠以所缘的方式于自地增长。比如欲界的遍行随眠，并非缘色界、无色界而于欲界中增长，应该缘自地烦恼并于自地增长。非遍行，如贪心、嗔心等在同类当中增长。也就是说，它自己是苦谛所断，只能以与之同类的苦谛所断作为对境，在同一类别中增长。遍行随眠则不相同，它可以缘不同类，比如自己是苦谛所断，但可以缘集谛、灭谛或者道谛所断来增长。

《俱舍论》里面涉及到的问题比较多，比如前面讲到的缘一切有漏法，如坏聚见缘自己五蕴而增长；边执见则执五蕴为常有或断灭。为什么说坏聚见和边执见缘一切有漏法，讲五种见的定义时说过，“等”字里面已经包括，实际可以缘所有的法，从这个角度安立的。有时候讲义里也不是很明确，《自释》里面也不是很明确。可能在闻思修行当中，会出现很多疑惑，但它是从可以缘的角度来讲的，不然本来坏聚见和边执见是缘自身，怎么会缘所有四谛---苦谛、集谛、道谛、灭谛呢？是从可以缘、将来缘的角度来讲的。

遍行随眠全部是自地增长，缘无漏法和上地的法，是不会增长烦恼的。

为什么缘无漏法和上地不能以所缘方式增长呢？原因是这样的。“未作我所对治故”，缘无漏

法和上两界的所缘境实际不存在我所执，比如欲界众生依靠欲界的不同分界遍行，缘上界的任何所断，那么，会不会依靠缘上界的这一所断，而在相续中增长烦恼呢？不会。为什么不会增长呢？上界烦恼不是我所的对境，而且上界所断属于上界寂灭的本性，可以对治下界的随眠。因此，有两个原因，一是未作我所，一是能作对治。

还有以相应方式增长的随眠，嗔恨心、贪心等与其他心和心所相应。以上是颂词的大概意思。

那么，这些随眠以所缘与相应的方式而增长的是哪些呢？

所有的遍行随眠，以所缘方式、依靠一切自地而增长，比如欲界苦谛见断——怀疑、无明等七种遍行随眠，依靠欲界的五类所断而增长。前面讲到的十一种遍行，是从行相方面来分的；从界来分，邪见、无明、怀疑等，又可以分为三十三种随眠，欲界的十一种遍行是欲界苦谛和集谛的所断，依靠欲界五类所断而增长，并不是依靠色界所断或者其他所断来增长。所谓的五类所断，大家应该清楚，四谛见断再加上修断。

非遍行随眠也是通过所缘的方式在同类中增长，比如灭谛的一个所断，缘灭谛所断而增长的话，就是依靠所缘的方式在同类中增长，而不是在他类中增长。他类就是指不同的类别，比如苦集灭道四谛各自不同，或者见断、修断的类别不同。那么全部必定是这样吗？不一定。这只是从有漏的情况而言的，比如遍行里面的邪见会缘自己的坏聚见而增长，

但缘无漏法的随眠不一定会增长。

这里面比较复杂，希望大家一定要分清楚所缘和能缘，如果分清了所缘和能缘，这里讲到的几个内容比较易懂。还有前面讲到的直接颠倒执著、间接颠倒执著和再度颠倒执著，对这三个颠倒执著也要分清楚。有些是一个见断作为所缘、另一个见断作为能缘，能缘的见断缘所缘的见断时，我们很容易就迷糊了。所以说，这个问题如果明白了，《俱舍论》里的有些问题就会迎刃而解了，不是那么困难。

那么，是不是全部以所缘方式来增长呢？不一定。无漏的有境六随眠——邪见、疑惑、无明缘灭谛的三种，缘道谛的三种，共有六种，这是从行相来讲的，或者从界来分的十八随眠，以及上地之有境的九种不同分界遍行——十一遍行里除坏聚见和边执见以外，其他九种不同分界遍行，虽然缘道谛、灭谛以及上地境，但是不能通过所缘的方式而增长，因为这些并不是以爱作为对境、坏聚见作为我所，而是属于对境的对治法。有这两个原因，意思是说，缘无漏法的随眠并不是依靠道谛和灭谛而增长，只是缘而已，比如邪见可以缘灭谛和道谛的任何一个所断，因为此二谛的自性是寂灭的，虽然缘它，但不会增长烦恼。第一品里面也讲过，无漏法作为对境不可能增长烦恼，就像脚放在燃烧的铁上面，不会搁很长时间，马上就会拿走，同样，虽然缘道谛和灭谛，但是道谛和灭谛寂灭、清净，无有偏袒的缘故，所谓的邪见马上就会消失，所以不可能依靠灭谛和道谛增长，只是缘而已。

有时候我们会想：到底寂灭的法存不存在？到底今生或者来世的修道存不存在？产生疑惑是可以的，但是这个疑惑不会依靠道谛和灭谛而增长。如果对境是有漏法，依靠这种所缘，马上会在自相续起增长的作用。所以，这里主要是从能缘角度来讲的。从所缘方面来讲，如果以所缘方式增长，也会以相应方式增长，但以相应方式增长的，不一定会以所缘方式增长。从作者的角度或者从所缘者的角度来讲，虽然缘道谛和灭谛，但不会增长，不增长的原因是什么呢？因为它们并不是以爱作为对境、坏聚见作为我所，因此，无论对灭谛和道谛的任何一个所断作为对境，对它产生疑惑或者无明或者邪见都不会增长。《自释》当中用比喻来说明[4]，比如湿氆氇上的灰尘会一直粘在上面，而氆氇本来是干爽就不会这样。

有些人在这个地方有一种疑问：依靠灭谛和道谛怎么会有随眠增长呢？比如我想获得解脱，求灭谛、求道谛实际也是一种贪心，这种希求寂灭或者求道的贪心越来越增长时，不也是一种随眠吗？世亲论师在《自释》中回答：虽然求道或者求灭尽解脱时有一种贪心，但这种贪心不属于随眠烦恼当中，而是属于善心当中，因为求解脱是一件好事。因此，这种希求表面看来是一种贪心，实际不属于随眠当中。所以，这里说以爱作为对境、坏聚见作为我所

[4] 《自释》：“如衣润湿埃尘随住。”由善抉择诸境无碍而转，是名为力。《俱舍论自释》中将十力解释为：一处非处智力，二业异熟智力，三静虑解脱等持等至智力，四根上下智力，五种种胜解智力，六种种界智力，七遍趣行智力，八宿住随念智力，九死生智力，十漏尽智力。

的道谛和灭谛是没有的；而且道谛和灭谛属于无漏法，起对治的作用，根本不会让随眠烦恼得以增长。缘上地的法也是如此。

还有以相应方式增长的，比如与受等相应的随眠，因为于彼等未断除坏爱之故。一个人的相续中生起见取见，也即认为坏聚见所执著的对境是正确的，这时的第六意识群体中所存在的受、想等心所，可以通过相应的方式来增长。见取见是执著坏聚见、邪见、边执见为殊胜见的一种随眠，在它增长的时候，于其群体当中会有很多的心和心所法自然而然增长。意思就是说，受等以相应的方式增长。

所以，有几种不同情况：以所缘方式增长的时候，也有以相应方式增长的；以相应方式增长时，也有以所缘方式增长的。还有些从对境来讲，以所缘的方式可以增长，但不一定以相应方式增长，比如第一品中讲过，阿罗汉的身体或者柱子等，可以作为所缘对境的方式来增长，因为阿罗汉的身体和柱子都是无情法，没有任何心和心所存在，所以不可能以相应方式增长。当然，从心识角度来讲可以有相应的方式，但从外境角度来讲，有些以所缘方式可以增长，以相应的方式不会增长，就像依靠柱子，会以所缘方式增长，觉得“这个柱子是红色的，好像不拆也可以，应该很不错”，对它产生一种贪心……从柱子的角度来讲，没有心和心所；从执著的贪心角度来讲，贪心群体当中存在受、想等其他心所，它们可以同时产生，这时可以说以相应方式增长。

**丙三（观待本体之分类）分三：一、真实分类；二、根**

本之差别；三、询问无记法之旁述。

丁一、真实分类：

**上界随眠欲界中，坏聚见与边执见，**

**相应无明均无记，余此欲界皆不善。**

前面讲的所有随眠当中，哪些是不善法？哪些是无记法呢？上两界中没有不善法，全部是有覆无记法；欲界当中，坏聚见和边执见、与彼等相应的无明。属于无记法，其他的全部属于不善法。

若问：九十八种随眠中，是无记法的有多少，是不善法的有多少？

上两界中的所有随眠均是有覆无记法，原因是它们不会产生不悦意异熟果并是染污性。这一点比较关键，上二界不会产生不悦意的果，无有不善业的缘故，而随眠烦恼的本体是杂染性的，因此说，上两界的随眠全部是有覆无记法。

欲界中存在的所有随眠中，坏聚见和边执见加上与彼等相应的无明，均是有覆无记法，而不是不善法，因为坏聚见也可以为了自己安乐而持戒布施——有坏聚见或者说我执也有好处，比如自己想要获得解脱而持清净戒律等，如果没有我执，根本不会作布施等善事，因此不能说作布施是不善法，而且，不善业会产生不悦意的果，但作布施不会。因为这两个原因，坏聚见应该是有覆无记法。另外，边执见也可以与解脱相符，所谓的解脱也就是远离蕴，边执见实际上也是远离蕴的一种远见。边执见实际是执著“我常有存在”或者“我是断灭的”，比如

依靠边执见而有一种常有的执著，认为“我是存在的，将来弥勒佛出世的时候，我会获得解脱，所以现在需要积累资粮”，这也可以说是边执见的一个优点；从断见角度来讲，按照大乘说法，胜义当中我是不存在的、空性的，与断灭见相近。所以说边执见也有它的好处，因此不能安立在不善法当中。

其他的所有随眠，在欲界中是不善法，依靠它们会产生不悦意异熟果的缘故。

# 第一百零八课

思考题：

1. 所有随眠中，哪些是不善业的根本？哪些是无记法的根本？哪些不是二者？

2. 怀疑和傲慢为什么不作为无记法的根本？这种说法合理吗？

3. 有关无记法的根本，有哪些不同说法？为什么如此安立？

4. 十四种无记法是指什么？为什么称为无记法？

5. 询问有几种回答方式？请一一说明。

6. 以十四无记法为由，有人说佛陀不是遍知，这种说法对吗？为什么？

7. 《俱舍论》是如何抉择人无我的？请依据本节课的颂词来说明。

下面讲《俱舍论》当中的第五随眠品，前面已经讲了观待本体这一科判中的第一个——真实分类，现在讲观待本体中的根本之差别。

丁二、根本之差别：

**欲界所有贪嗔痴，即是不善之根本，**

**无记根本有三种，彼为爱与无明慧，**

**二意趋高故余非。西方论师许四种，**

**即爱见慢以及痴，由三禅定无明生。**

欲界所有不善业的根本因是什么呢？就是贪心、

嗔心、痴心。这与《中观宝鬘论》里面所讲的一样，所有不善业的根本就是贪嗔痴，凡是贪嗔痴所引发的决定是不善业。无记之根本也有三种，哪三种呢？爱、无明、慧。当然，这里的“慧”是具有染污性的智慧，并不是我们经常讲的无我智慧、空性智慧，这种抉择法无我、人无我的中观智慧肯定不包括在里面。其他的傲慢、疑惑为什么不是无记法的根本呢？因为怀疑是三心二意的，不稳固的；傲慢则是趋向于高高在上、傲气十足的一种心态，所以，不能安立在无记法的根本当中。

西方论师承许无记法的根本有四种，哪四种呢？爱、见、傲慢和愚痴。一般随眠当中经常提到见，本来见分正见和邪见……正见分多少，邪见又分多少，见是一个总的名称，但在这里主要是从邪见方面来讲的。爱、见、傲慢和愚痴，是西方论师所承许的四种无记法根本。所谓的西方论师，一般是指除克什米尔以外，印度西方和印度中央的这些论师。现在有些人说：西方论师应该是日本等地方的。有些翻译当中见过这样的，因为“纽五”就是“日吽”，可以引申为日本的意思。但是，根据现在的地理位置来观察，这种说法不一定非常合理，因为当时声闻十八部主要遍布于印度和克什米尔，还有萨霍或者说斯里兰卡、巴基斯坦那一带，应该是西方论师……印度中央和印度西方的这些论师，共同承许无记法的根本有四种，理由是什么呢？主要是上二界天人对其禅定产生爱、见、慢三种随眠，并且这三种随眠都是从无明中产生的。西方论师的理由，就

是颂词后面的这一句话。

若问：这些随眠中多少是不善业的根本、多少是无记法的根本、多少不是这两者呢？

欲界中存在的五类所断中的贪、嗔、痴是不善业的根本，也就是说，五类所断当中详细分析，当然也有除贪嗔痴以外的其他不善业，但在这里五类所断主要以贪嗔痴为一切不善业的根本。因为这三种自之本体即为不善，而且也是其他不善业的根本。原因是贪嗔痴自己的本身就像所谓的毒药一样，其本体就是不善业，由它们所引发或者作为因而出现的随眠也是不善业。这个观点，不仅小乘，大乘当中也是这样承认的，菩萨乘认为，凡是有自相的贪嗔痴必须要舍弃，不是善业的缘故；密宗当中，讲《三戒论》的时候也说过，自相烦恼实际是由贪嗔痴引发的，一定要去除。因此在这个观点上，小乘、大乘、密宗没有任何不同观点。

无记法的根本有三种，即对上两界的禅定与无量宫等的一切爱，如色界和无色界天人对禅定有一种爱的执著。这里的爱，并不是现在世间所谓的爱、爱情，不是这方面的意思。前面讲了，上界的心比较寂静，对禅定有内观的爱，经常住于内观当中。

有些道友平时不愿意跟很多人一起散乱，喜欢自己打坐、自己修，说明以前是天人，现在来到人间了，跟谁都不想接触：哎哟，不要跟我接触，最好是看不到任何人，不然的话那个人真讨厌。但是，天人好像不是这样的！她可能是附加了一些其他的烦恼。喜欢禅定，这是以前的一种同行等流果或者

习气还存在。有些喜欢自己的无量宫殿——不管房子好不好看，都觉得："我的房子可好了！"打电话的时候，也是一直描述自己的房屋如何如何……你们有些人打电话就是赞叹自己的房屋，在其他大城市里面不一定认可的，我们这里比较赞叹知足少欲的功德，这也是别人比较羡慕的。不然，你说自己的房子多么庄严……可能还是跟别人住的房子没办法比的。

不管怎样，对自己的无量宫殿和禅定有一种爱。还有三界的一切有覆无明，前面讲到的三界当中的有覆无明包括在无明当中，也是所有无记法的因，可以说无记法的因是有覆无明。还有三界有覆与无覆的一切智慧，以及相应的一切无记智慧，因为它们既是无记法也是根本的缘故。这里的智慧，大家应该清楚，是无记法的染污性智慧。

除此之外的随眠虽有无记法，但不能作为无记法之根本，虽然还有疑心等其他随眠，但是不能作为根本因。其中怀疑是三心二意而执著，因此不稳固，根本必须要稳固。这实际也是小乘的一种说法，有些地方用智慧观察的时候，不一定特别相合，但也没必要必须相合，因为现在有很多观察的方法，比如中观、唯识的观察方法，分析心和心所时也有这方面的观察，用这些方法来看的话不一定合理。其实无记法的根本当中有一个疑惑的成分，也不一定有很大矛盾，但这就是有部宗的一种说法，我们只要理解他们的说法就可以。

因此，在辩论《俱舍论》的时候，别人问："你

自己是不是站在有部宗的观点？”“我自己是大乘观点，但我可以用有部宗的观点来解释。”所以，辩论的时候，第一个法师要发太过的时候，首先会问对方：“你今天是不是要承认《俱舍论》所有的内容完整无缺？”可以这样回答：“从某种密意方面来讲是完整的，但我自己不一定站在有部宗的观点。”“既然你自己不站在有部宗的观点，那你持什么观点？”下面开始驳斥对方……所以，我们有时候应该清楚。

但有部宗的原由是什么呢？疑惑不能成为无记法的根本，因为它是不稳固的，如果是根本，一定要稳固，不然不可能产生后面的果，原因是这样的。

我慢是以贡高的心态趋向高处，而根本要居于低处。要作为无记法的根本，一定要居于低处，或者带有一种深层的意义，是一种比较平和的心态。

嗔必定是不善业，这一点没有疑虑。嗔恨心本来是不善业，肯定不能作为无记法的因，再加上上二界没有嗔恨心，所以嗔心作为无记法的根本也是不可能的事情。因此，只有这三种随眠作为无记法的根本。

下面讲西方论师的观点。西方论师认为：无记法的根本有四种，是哪些呢？

一、上二界的爱。上二界对无量宫殿或者禅定有一种爱的执著，它带有一种染污性，这种爱是无记法的根本。

二、上二界的一切见，以及欲界的坏聚见和边执见，也可以作为无记法的因。

上二界天人相续中会产生邪见。它是这样的，最初的禅定应该是很清净，但有时会生邪见。比如天人依靠世间神通观察的时候，发现二十劫以内并没有转生天界的因。因为世间有漏神通是有局限性的，实际他转生天界是依靠二十劫以前的一个因，但是他没有见到。当时他会产生一种邪见：佛陀所说依靠清净等持力转生天界是一种妄语，这种说法不合理。因为我用神通观察到二十劫当中没有造过转生天界的因。生起这种邪见的时候，原来清净的禅定已经变成染污性禅定了，当时所生的法就叫做有覆无记法。

还有坏聚见、边执见的话，天人在他的相续中认为：我和我所存在。或者认为我是常有的或者断灭的，这些都可以产生。一般来讲，上二界天人相续中不会产生欲界人类那样的邪见，也不会产生人类那样严重的见取见或者戒禁取见，但是天人的有漏神通有一种局限性，就像《幻网经》[5]中所讲的一样，依靠这种有局限性的神通，将非道错认为是正道，也有可能出现这种现象。

当然前面讲了，坏聚见和边执见具有善法成分的缘故，没有安立在不善业当中，如果是邪见，毫无疑问属于不善业，但是坏聚见也有好的成分，释迦牟尼佛在佛经中也说[6]：宁可有山王大的我见，也

---

[5] 《幻网经》，即《大幻化网》。藏族《续部幻网经》，属于宁玛派幻部经典，全称《圣秘密藏真实性决定本续经》，别称《续部秘密藏》。无垢友论师与涅·杂娘那格玛拉、玛·仁青却等人合译，属于大瑜伽部经典。初由无垢友传玛·仁青却，其传祖菇仁钦熏努与洁热却窘，此二人传达尔杰华结扎巴与香·嘉哇云丹，他们分别在康藏传播，分成卫康两派。另一系由无垢友传熏努益希，其传索波华益希，由卓浦巴传讲。

[6] 《宝积经》中说：佛告迦叶：‘宁起我见积若须弥，非以空见起增上慢。

有解脱的办法，但对空产生执著永远都无法解脱。龙猛菩萨在《中论》当中的有些教证，麦彭仁波切在破格鲁派个别论师的观点时经常引用，宁可存在像山王大的萨迦耶见。为什么？现在很多人也是因为有萨迦耶见，整天求法，灌顶的时候也是“我要、我要……要苹果、要苹果”，灌顶的时候不去求一些加持品，就是为了求苹果还有前面放的一些吃的……这就是有了坏聚见的“功德”。如果没有坏聚见，根本不会求这个灌顶、不会求这个苹果。

三、上二界的慢也是无记法的根本。为什么呢？上界首先是清净的禅定，后来他认为“我是如何如何，我的禅定如何安住等等”，产生一种傲慢，这时他的禅定就变成了染污性，这种染污性的禅定实际是一种有覆无记法。

四、前面讲的一切痴，比如生邪见是一种愚痴的行为、生傲慢也是一种愚痴的行为，所以，所有的愚痴也称为有覆无记法的因。为什么会这样呢？原因是对禅定爱重，认为禅定还是以内观为主；还有见重、慢重，这些都是由无明中产生的。

西方论师的说法并不是没有理由，他们主要是针对根本因和行相的角度来讲的。

丁三、询问无记法之旁述：

**一向分辨与反诘，以及放置而授记，**

**诸如死生与殊胜，及我与蕴一异等。**

所谓的不思善也不思恶，称之为无记法。那么，

---

所以者何？一切诸见以空得脱，若起空见则不可除。’

只要提到无记就全部是这种吗？不一定。无记法有几种，有些不回答也叫做无记法，比如问一个问题，然后以种种原因而不作答，这也叫做无记法。佛经当中说十四种无记法，并不是从不善不恶的角度来讲，而是从没有回答的角度来称为无记法。

回答的方式有多少种？有一向、分辨、反诘，以及放置或未授记四种回答方式。下面用四种比喻来宣说。

若问：佛经中宣说了无记法之见，我与世间是常是无常、是二非二；世间有无边、是二非二；善逝圆寂后出现不出现、是二非二；身体是生命或命为身体以外之他法，即身与命是一体异体，此十四种是佛未授记之见。

《入中论》当中也有，其他佛经中也有，佛陀没有授记的十四种无记法，外道问：我和世间常有还是不常有呢？佛陀并没有说常有或不常有，也没有说常有非常有二者，或者除此二者以外。这是外道对佛陀提的问题。

当然，平时佛陀在佛经中经常说万法无常、如来藏常有等，但是外道在佛陀面前询问的时候，佛陀没有回答。因为这个原因，外道里的有些教徒认为：佛陀不是遍知。为什么呢？外道问这十四个问题的时候，佛陀没有回答，所以说佛陀不是遍知。但实际上，如果不是一切智智，会马上回答的，如果是一切智智，会觉得在这种情况下，不回答对众生有利。如果回答，比如说世间常有，顺世外道根本不会接受；若说世间无常，胜论外道也不会接受。所以，

首先不回答，让他们自己逐渐在佛陀各种不同的法要中去了知，比如第一转法轮中说世间存在，第二转法轮说不存在，第三转法轮说不可思议的如来藏本体存在，依靠这种方式逐渐将这些外道引入佛教，这就是佛陀一切智智的特点。我们在讲佛的十种不共智力[7]时，其中有一个就是知处非处智力，还有了解种种意乐根器的智力……佛陀没有直接回答的原因就在这里，这是比较关键的问题。

既不是善法也不是不善才称为无记法吗？所置的提问没有直接作答也称为无记法。那么，对于询问有多少种答复呢？有四种，即一向、辨答、反诘、置答。

一向之询问：诸如，众生有生死吗？一向之作答：所有生的有情都不能脱离死亡。这时不用任何考虑，直接回答就可以，因为小乘自宗的观点，不用说一般凡夫众，甚至具足圆满功德的佛陀的色身也是灭

---

[7] 《现观庄严论释》：（1）知处非处智力：善法中产生快乐，恶法中产生痛苦，这就是处（合理的），善法中产生痛苦就是非处（非理的），举例来说，药有治病的能力，而毒没有这个能力，佛陀的智慧对于这一类道理完全。（2）知业报智力：杀生、偷盗等各种各样的业究竟得什么果报，其细微处连声闻、缘觉也难以了知，只有佛陀能够彻知。（3）知种种解智力：众生的知解、智力千差万别，（4）知种种界智力：对诸法的界性无碍通达。包括人的根基、界性也是不同的，“质量”不同。有的很聪明，有的比较笨，又有的在世间法上很聪明，有的在出世间法上很聪明，这些属于界性。(5) 知根胜劣智力：了知众生根基是利是钝。(6) 知遍趣行智力：众生造何种业而趣往哪一道，这些差别佛陀完全了知。(7) 知静虑解脱等持等至智力：对于各种禅定的因、性相、功德等完全了知。(8) 知宿住随念智力：了知众生宿世的因缘。（9）知死生智力：了知众生于过去、现在、未来三世此死彼生的情况。（10）知漏尽智力：佛陀彻底灭尽了二障的习气种子，于此如实遍知。《入中论》中对十力有详细解释，可以参照学习。

亡性的，属于苦谛所摄，只要生肯定会死，因此一向回答就可以了，不必多说什么。比如问我们这些人：一天当中要不要吃饭？一向回答就可以，肯定要吃，只不过有些人一天吃两顿，有些吃一顿而已。

辨答之询问：诸如，众生死后生还是不生？这种情况要分辨作答，怎么分辨呢？辨答：具有烦恼的众生会转生在轮回当中，无有烦恼的众生不生，比如阿罗汉已经断尽了烦恼，不会再次投生。这种情况相当于因明当中的有些推论方法，可以分开回答。

反诘之询问：诸如，此人殊胜不殊胜？这个问题需要考虑考虑，要看是从哪个角度来问的。反问：你是观待什么而提问的？如果观待梵天等天人，则是下劣，若观待牦牛等恶趣众生，则殊胜。

置答之询问：诸如人我与蕴是一体还是他体？置答：既不是一体也不是他体，因为人我本来就不成立，比如石女儿本不成立，当然也就不存在回答他是白色或者一体、异体等概念了。如果你说人我与五蕴一体，那么就像《中论》[8]当中讲的一样，会出现人我有生灭之性等很多的过失；如果说人我与五蕴异体，但是除身体以外根本找不到一个所谓的我。因此在这种情况下，不回答。

不过有些法师也是这样，下面有人提出问题的时候，他答不上来，他就说自己现在特别忙……这在因明当中是一种过失。那天听他们说起一个故事：有一个道友的母亲问一个和尚："人人都说阿弥陀

[8] 《中论》：若我是五阴，我即为生灭；若我异五阴，则非五阴相。

佛、阿弥陀佛……阿弥陀佛到底是什么？”他说：“阿弥陀佛是我们平时说话用的一种问候语。”她又问：“那金刚萨埵是什么？”那个和尚说：“金刚萨埵？好像没有这个人，没有这个事情。”这是不是也是一种置答？因为他没有回答……可能他自己都不知道什么是金刚萨埵。有些人提出问题的时候，如果自己不懂，可以说“这个我不懂”，不然别人可以看出来他肯定不懂。但是说一些其他语言，《量理宝藏论》最后的“观他利比量品”中有，比如辩论的时候，别人给你发太过，你就说：“哎，不行了，我头痛，不行了，我有事情要出去了……这件事情是不能告诉你的。”有些可以告诉的，不能用置答方式来回答，不然，这在因明当中也是一种太过。

但是，像佛陀一样了知众生的一切根基，有众生问他时，因为怕众生生邪见，所以就不回答。比如前面讲到的问题，从胜义角度来讲，确实五蕴和我一体、异体，无论从哪方面观察也不合理，从另一方面来讲，说一体、异体对众生都不一定有利，因此，佛陀上面所讲到的十四种无记法，就是佛陀以超越的智慧抉择才这样回答的，应该对佛陀的不共功德生起无比的信心。

你们不要认为《俱舍论》很好懂，这里面抉择人无我的有些推理还是特别尖锐的，所谓我和五蕴一体、异体的这种概念，跟石女的儿子是不是白色的概念没有差别，可是世间的众生谁知道这个道理？在三界轮回中，谁去想过这个道理？真正用智慧来观察的时候，不要说中观当中，像《俱舍论》当中

也是用一体、异体的方式来观察，所谓的我和五蕴之间的关系就像石女的儿子是不是长得很白一样，我们经常说：“我的帽子、我的痛苦、我的困难、我的烦恼……”但实际上，不要说大乘当中，小乘《俱舍论》当中，所谓的我也跟石女的儿子没有任何差别，既然石女的儿子不存在——“石女的儿子长得特别漂亮，他的头发像根登琼佩所说的一样，像天龙长鸣的影子一样，他的脸就像克什米尔的苹果一样……”，说这些也是没有意义的。根登琼佩说他认识一个康巴女人，长得特别好，她的脸像克什米尔的苹果一样。原来我们去印度的时候，很想问问那边的人：克什米尔的苹果到底什么样……。我们这里的苹果带有一种黄色和红色，这样的脸可能不好看。有些人说石女儿子的脸色像克什米尔的苹果，恐怕不能成立，同样的道理，根本没有我，根本没有我和五蕴一体、异体的概念，这一点在《俱舍论》当中抉择得特别详细。

# 第一百零九课

**思考题：**

**1. 随眠中哪些是自相烦恼？哪些是总相烦恼？请简要说明三时中如何具足所断？**

**2. 有部承许三时实有的教证和理证是什么？**

**3. 哪四种宗派承许三时实有？以比喻说明他们之间的不同观点。**

**4. 根据《自释》分析这四种观点的合理性和非理性。**

下面讲《俱舍论》当中的第五随眠品，前面讲了什么是无记法。讲无记法的时候，佛陀是在什么情况下宣说十四种无记法的道理，前面已经讲了。今天讲第四个问题。

**丙四（观待时间之具理）分三：一、真实宣说；二、旁述分析三时之理；三、断与离之差别。**

**丁一、真实宣说：**

观待时间之具理，前面所讲的九十八种随眠烦恼，在不同根基的众生相续中，在未来、过去、现在三个时间当中如何存在？当然，这里有些是具有所断的方式存在，有些是具有所行的方式存在。大乘和小乘有些不同的观点，像大乘只承认得绳的名言，却不承认得绳的体相；所断方面，《现观庄严论》当中讲四种加行的时候，讲了四种分别念，也就是说，本来四种分别念是所断，但是这种所断，圣者应该

具足，与这里讲的方式基本上相同。《现观庄严论》里面也说，该断除的所断分别念，即能取所取的分别念，他们认为在圣者相续当中，或者补特伽罗相续当中已经具足，本来它是所断，但这种所断也可以具足。大乘《现观庄严论》当中也有这样的道理，这个科判中的内容与这个道理基本上相同。

**过去现在贪嗔慢，已生未断则具彼，**

**未来意之彼等者，其余五识具自时，**

**未生之法具三时，剩余随眠悉皆具。**

“过去现在贪嗔慢，已生未断则具彼”。这里说在三个时间当中，过去和现在相续中的贪心、嗔心、慢心，这三种随眠烦恼已经产生并且没有断除之前，以所断的方式于三时存在，比如过去我的相续中生起过贪心、嗔恨心、慢心，现在生起过贪心、嗔心和慢心，这些已经产生并且以后还会存在，以后以什么方式存在呢？以所断方式存在，并不是以所得的方式存在。

前面讲到有些戒律在一个人的相续中，有些得过、有些没有得过，也是现在都具足，怎么样具足呢？它是所得，以将来要获得的方式来具足。这里的说法是以所断方式来具足，过去和现在的贪、嗔、慢，已生者未断除的，于三时具足。

“未来意之彼等者”，意思是说，未来意识中出现的慢心、嗔恨心、贪心，以所断的方式于三时具足。“其余五识具自时”，除意识以外的其他眼耳鼻舌身五根识，只是于自时具足。因此这里讲到

两种情况，一是未来意识中出现的贪、嗔、慢，以过去、现在、未来三种时间来存在，二是未来其余五根识中出现的贪、嗔，只在自时具足，五根识跟意识不同，因为意识的对境是法处，可以缘未来、过去、现在的法。

这是讲未来、过去、现在三个时间当中，有关贪心、嗔心、慢心，在意识群体当中具足，在根识群体中不一定具足。这是所断的方式来具足的。

“未生之法具三时”，大家都知道，小乘宗承认有一个未生之法，从来都不会产生的像兔角、石女儿等，这些法本来是未生法，属于宗派假立的法，未来五根识中的未生法在三时当中都可以具足。

“剩余随眠悉皆具”。其余的这些随眠也是三时具足。

若问：这些随眠自境所作的对境，在那一补特伽罗相续中是如何具足三时的呢？贪嗔等随眠自己所作的对境，在补特伽罗相续中如何具足？大家都知道，比如对敌人生嗔恨心，敌人是我的对境，嗔恨心是我相续中的随眠烦恼，那么，敌人作为我的对境以所断的方式怎么具足呢？已经生起嗔恨心了就一直存在，乃至我的嗔恨心断除之前，敌人一直都会具足。比如用刀子砍身体而令身体受伤，这是用刀造成的，只有舍弃刀的时候，伤痕的来源才会断除。所以在这里，嗔恨心作为我的随眠烦恼，对对境起作用的时候，什么时候我的嗔恨心断，则作为所断的对境也会断除。

这里用伤痕和刀来比喻，这个稍微有点难懂。意思就是说，我们相续中的随眠烦恼，什么时候有境的烦恼断除了，有境的对境也已经断了，乃至没有断除有境之前，烦恼的对境是不能断除的。

一般来说，烦恼有自相烦恼与总相烦恼两种。其中贪嗔慢为自相烦恼，因为它们是由美丑、高低对境而产生的，比如依靠美丽的对境产生贪心、丑恶的对境产生嗔恨心；依靠高低等，像前面讲的一样，会在自相续中产生七种慢或者九种慢，因此叫做自相烦恼。这里的自相烦恼与《三戒论》里讲的自相烦恼有点不相同，《三戒论》中所说的自相烦恼，自己的本体丝毫也未损害，完全没有用空性智慧来摄持，真正在相续中生起了贪心或者嗔心等，这叫做自相烦恼。这里则是用所缘对境观察的，意思就是说，贪心、慢心、嗔心三种烦恼的对境已经固定了，因为贪心只对悦意对境才生起，对不可爱的对境根本不可能产生，有一种固定性，这叫做自相烦恼，它不是缘所有有漏对境的。而且，它们不会在一切时分中产生。

无明、疑、见是总相烦恼，原因是它们缘有漏蕴而在一切时分中产生。无明在未来、过去、现在三个时间中都可以产生，对于所有有漏法缺少了知的这部分都属于无明；对有漏法产生犹豫不定的一种心所，就是疑；邪见是对合情合理的有漏法产生不合情理的想法，或者认为佛陀所说不正确。这些都属于邪见，认为蕴界处当中所说的道理都是不合理的，一旦产生这种邪见，烦恼就会产生。因此，

这些叫做总相烦恼。

这里总的概括了所有的烦恼——总相烦恼和自相烦恼。因明当中的自相和总相，与这里的自相和总相有点差别。麦彭仁波切在《中观庄严论释》里面说：无论遇到哪一个名词，都应该灵活运用。否则，始终觉得这一个名词只有这一层意思，不管在哪里遇到，一概以这一种方式去解释，可能不合理。现在聪明的人在不同的地方都有不同的名字，比如在喇荣叫做多杰才让，到色达就叫才让扎西，到北京的时候，叫做敦珠班玛……有时候引用一个名词，总相和别相也好，或者无生、空性、离戏等等，中观当中的有关法义也好，或者无明、疑惑等，不同的宗派有不同的解释方法，在每一个宗派当中，在不同的地方有不同的解释。

所以，根据时间、地点、行相、所缘等各种方式，有不同的解释方法，如果通达这一点，以后遇到一些无法理解的地方，自己就会知道：虽然接受不了这种解释方法，但在不同的环境和时间，应该有不同的解释方法。这样的话，不容易产生邪见。不然像有些人说的那样"总相烦恼就是这样的，我找出一个毛病了，在那个当中不是这样说的，肯定是这边错了，这个蒋扬洛德旺波是个笨蛋……"这样不太好！

其中过去与现在出现的贪、嗔、慢，无论在六识任何群体中出现，缘三时五类所断的任何对境而产生这些烦恼，乃至未断除之间，对境的实法对于那一补特伽罗来说都是具足的。贪心、嗔心和慢心，

在六识当中任何时间内都可以出现，它的范围比较广——缘三时、五类所断、任何对境，都可以产生。比如对怨敌来讲，刀子作为伤口的来源，也就是说对对境产生嗔恨心，何时断除嗔恨之有境，则所断对境也已经不存在，在这之前，三时当中会以所断的方式具足。如同用绳子将牛拴在桩子上一般，前面讲得绳的时候也是用这种比喻，其中所得相当于牦牛，得绳像绳子一般，补特伽罗就像柱子；现在在这里的理解方式稍微有点不相同，贪心、嗔心、慢心作为随眠烦恼，相当于绳子一样，补特伽罗相当于桩子一样，所断的对境相当于牦牛，在未来、过去、现在三个时间当中具足。这里绳子相当于具足随眠烦恼，比如牦牛上用绳子拴着行李，什么时候绳子断了，牦牛背上的行李自然而然会落到地上，同样，什么时候依靠对治法将自相续中的随眠烦恼断除，所断的对境也会完全离开补特伽罗，否则，所断对你来说一直都是存在的。

所谓的具足，也是指补特伽罗以缘那些对境的方式而具足所断，而并不是指具足得绳。前面已经提过几次了，这里的具足与得绳是有差别的，此处讲到的是具足所断，并不是具足所得或者说具足得绳。

上述已经讲了过去和现在，意识群体中出现的未来贪等三种，缘过去、未来与现在出现的一切对境的方式而具足。比如明天的贪心，可以缘今天——过去，可以缘明天——现在，也可以缘后天——未来；而且，现在出现的一切对境，在未来、

过去和现在都会出现，原因是意的对境中存在三时的法。原因是什么呢？意识跟其他识有点不同，意识的范围比较广，可以缘未来、过去、现在。从道理上想，比如已经产生的过去和现在的分别念，五根识当中只说过去和现在，没有说未来，因为五根识群体中的贪心、嗔心、慢心不好缘未来。比如我现在的眼识见明天的色法是很困难的，从这个角度来讲，过去的已经看过了，现在的正在看。这里跟前面的有点点不相同，因为在这里，意识群体当中可以缘三时，前面五根识群体只能缘现在和过去、不能缘未来，原因是这样的。比如我看见柱子，对柱子生起嗔恨心或者贪心，这是在我的眼识群体当中出现的，过去的对境已经在眼识群体中出现过了，现在的对境也可以在眼识群体当中出现，但是未来的对境，可以在意识群体当中出现，却很难在根识群体当中出现。

可能是这个原因来讲的。《自释》当中不是很明显，其他讲义当中也没有，只有我自己分析，如果花的时间长一点，慢慢研究的话，大概的道理还是能在自己心里面辨别出来的。

意识以外的五根识群体中出现的未来或将生的贪、嗔，只具足未来自时的实法。这里从有境的时间方面来说未来、过去、现在，有时候从对境的角度说未来、过去、现在，所以是非常模糊的。意思是说，除意识以外，未来五根识群体中出现的贪心和嗔心，只具足未来自时的实法。这里没有说慢心，一般在根识当中是没有慢心的，但前面六识群体当

中，慢心也讲了，这个可能有点难懂，是什么原因，你们再看一下。一般来讲，贪心和嗔心在根识群体当中是有的，根识群体当中的慢心——它的对境在根识当中起作用会有困难。因此，一般来讲，贪心和嗔心可以在意识群体中出现，也可以在根识群体当中出现。

只是缘未来自时的实法，这是因为这些识不缘过去与未来。比如明天眼识群体中所产生的贪心和嗔心，只缘当时的时间。这也是有部宗的一种说法，他认为未来根识群体当中的随眠，只缘自时，不缘过去和未来。五根识中，不生的一切有法，即三时的一切对境对于那一补特伽罗来说是具足的。

剩余的无明、疑、见三时对境，那一补特伽罗也是具足的，因为它们是总相烦恼之故。

丁二（旁述分析三时之理）分二：一、对境三时成立实体；二、辩答。

戊一、对境三时成立实体：

有关三时方面，前面几品当中已经提到过，有部宗认为未来、过去、现在三时是实有的，这种说法，按照经部宗的推理不一定承认。但是，有部宗有这样的特殊观点。

**三时实有佛说故，二具对境有果故，**

**言说三时存在故，许说一切有部名。**

**彼等四种称事相，阶段以及他转移。**

未来、过去、现在三个时间是实有的，为什么呢？

佛陀所说的缘故。这里有教证和理证，第一个，三个时间肯定实有，佛陀所说的缘故；第二个，也有理证，二缘具、有对境、有业果的缘故。有部宗承许三个时间都存在的缘故，称他们为一切有部，因为他们说三时和五事都是存在的。对于成立三时实有，有部宗当中也有四种观点，哪四种呢？事法转移、法相转移、阶段转移和其他转移。

如果有人说：三时现在到底有无实体？如果有，则会出现常有的过失；如果说没有，则与所说的具足相违。你们有部宗到底说的是什么呢？如果承认实有，那与外道相同了；如果说没有实体，则与前面所说的三时实有自相矛盾。

有部宗对此回答：所有时间都存在实体，但无有常恒的过患，因为它具足有为法的法相生等之故。有为法的法相——生、住、灭等全部存在，所以，虽然承认时间实有，但不会出现常有的过失。

那么，过去、未来、现在实体存在的原因是什么呢？有原因。第一个原因，佛经中云："比丘当知，若过去色非有，多闻圣弟子众不应于过去色勤修厌离，以过去色是有，故多闻圣弟子众应于过去色勤修厌离，若未来色非有，多闻圣弟子众不应于未来色勤断欣求，以未来色是有，故应多闻圣弟子众于未来色勤断欣求。"诸比丘应该知道，过去的色法应该存在，如果过去的色法不存在，佛教弟子不应该依靠过去色法修厌离心，因为过去的色法存在的缘故，佛教弟子应该依靠过去色修厌离心。如果未来色不存在，佛教弟子众不应该对未来的色法精勤断除欣求心，因为未来的

色法存在的缘故，佛教弟子众于未来色勤断欣求。那天我们讲到月称的公案，说对未来不要想得很多，如果对未来设想得特别多，与月称的父亲无有差别……这种想法，就是对未来有很多世间的追求之心，如果未来的色法不存在，这种心不应该有。这里虽然说的是法，实际是指与未来的法相应的时间肯定存在，有部宗是这样认为的。

还有教证里面说[9]：过去、未来色无常，况现在色。佛陀在经中说：过去和未来的法都是无常的，何况说现在的法？从这个教证中可以看出佛经的密意，未来过去的法应该以无常方式存在一种实体。

有部宗依靠这些教证，认为：一切法在三时当中是实有的。颂词中说："三时实有佛说故。"

这一点通过理证也可成立：由于识是依靠对境与根二者而产生的，因而意根于三时之法中产生意识。再者，缘过去、未来之意识，现在即有对境的缘故，有些意识产生的时候，可以缘过去、未来的对境，也可以缘现在的对境。所以，有部宗认为：未来、过去、现在如果不存在，它所产生的意识已经无因了，会有这个过失。颂词中说"二具"，就是指具足根和对境。

还有一个"有果"，又因为已造业不会虚耗，所以现在存在过去业的异熟果，以前造过的业一直都不会虚耗，由此可以说明过去的时间是存在的，

[9] 《杂阿含经》中云："过去．未来色无常。况现在色。圣弟子。如是观者。不顾过去色。不欲未来色。于现在色厌．离欲．正向灭尽。如是。过去．未来受．想．行．识无常。况现在识。圣弟子。如是观者。不顾过去识。不欣未来识。于现在识厌．离欲．正向灭尽。如无常。苦．空．非我亦复如是。"

否则，过去的业会随着时间而流逝了，实际并非如此，过去所造的，现在还是存在的；现在所造的，未来还是存在的。所以，现在存在过去业的异熟果，可以说明三时是存在的。而因果同时存在，生灭同时，这是谁也不会承认的，既然如此，三时肯定是存在的。

正由于说所有三时与五事都实有存在，因而才承许为说一切有部。心法、心所法、色法、不相应行法、无为法，有部宗承认这五种事是实有存在的。《自释》[10] 当中也有一些分析，有些认为三时具足，这叫做一切有部；有些认为只有现在，过去当中没有产生未来果的业，有些认为没有未来，过去当中有产生未来果的业，这些都叫做分别说部。

一般来讲，三时成实的观点，经部宗是不承认的。为什么叫有部宗呢？认为三时实有、五事实有，从有的角度来讲，叫做有部宗。他喜欢"有"，有什么呢？有未来、过去、现在三时，有五事，所以称之为有部宗，一切有部就是这样得名的。

关于三时实有成立的此等说法也有四种观点：事法转移、法相转移、阶段转移、其他转移。

有部当中有几位非常有名的论师，比较具有代表性的，第一个是法护尊者的观点，承认事法转移。他的观点是什么样呢？如苗芽未来变成现在、现在变成过去时，虽然实体并未转变为其他实体，但事

10 《自释》：若自谓是说一切有宗决定应许实有去来世。以说三世皆定实有故。许是说一切有宗。谓若有人说三世实有。方许彼是说一切有宗。若人唯说有现在世及过去世未与果业。说无未来及过去世已与果业。彼可许为分别说部。非此部摄。

物变成他法。他们是这样认为的，比如苗芽原本是未来的法，现在已经变成了现在的法——未来的法转移到现在，现在到了明天的时候变成过去，在这个过程中，苗芽自己的本体没有转移到其他方面，只是事物转移到其他方面。现在辩证唯物法当中所讲的一样，本质不会改变，但现象会变化，与这个说法比较相同。比如金器毁坏后，作成耳环等装饰品或者佛像时，黄金的颜色和价值不会变，然而形状却已变成了其他形状。

《自释》里面还有一个比喻，如牛奶通过加工变成酸奶时，牛奶的颜色并没有变，但是味道等已经变了。所以，有些虽然在现象上有改变，但性质上不会有变化。现在很多学过物理、化学的人，可能对事物的判断也是这样的，本质上是不动的，但现象上还是运动的。有时候有部宗与现在的唯物论在某些地方有一点相同，当然在前世、后世等有些地方肯定不相同，但是他们在判断事物的过程中有一点相同。为什么唯识宗和中观宗一直破有部宗呢？意思就是这样的，他们一直认为存在实有的法，如果实有的法存在，不了知万法唯心或万法皆空的道理，恐怕在判断整个万法的过程中很难得到一个合理的解释。

第二种是法相转移派，这是妙音尊者的观点。在《俱舍论自释》当中经常出现妙音尊者，他也是声闻十八部中非常有名的一位论师。他说：当时虽然具足三时的法相，但从偏重于某一法相而安立为过去等。比如每一个法都具足未来、过去、现在三个时间的法相，不过为什么要安立为过去法呢？因

为比较偏重于当时过去法的法相。为什么安立为现在法呢？虽然具足未来和过去法的法相，但是他当时偏重于现在法的法相。譬如一个男人特别贪恋一个女人时，并不是对其他女人远离了贪心，但由于对那一女人特别贪爱而说贪恋那一女人，并非舍弃了对其他女人的贪恋。同样，三个时间的法相，以当时那一法相为主，也即现在以现在的法相为主，由此安立现在的时间和现在的法；过去以过去的法相为主，由此安立过去的时间和过去的法；未来以未来的法相为主，由此安立未来的时间和未来的法。这是妙音尊者用女人比喻法相的偏重性。

第三个是世友尊者的观点：当时从作用未生、作用已生未灭、作用已灭的角度，分别安立为未来、现在和过去。平时讲《中论》、《入中论》以及《六十正理论》等论典的时候经常会有，作用已经灭完了，叫做过去法；现在正在起作用，还没有灭，就是现在法；作用还没有产生，将要产生，就是未来法。

例如，历算者的一个丸子，分别放在有一、一百、一千标志的骰点中时，分别安立为一、一百、一千等。虽然是一个丸子，但是这个丸子放在代表一百的位置时，就说明它是一百；放在一千的位置时，就代表一千，从丸子本身来讲不代表任何一个，只是在表示的过程中起了不同的作用而已。

第四个是觉天尊者的观点：当时从前中后三刹那的角度而安立为过去等。与作用基本上相同，它是从观待来安立的，比方说，一个女人观待自己的母亲她是女儿，观待她的女儿是母亲。同样的道理，

从明天的角度来说，今天的时间是过去；从今天的角度来讲，今天的时间就是现在；从昨天的角度来讲，今天的时间则是未来。

在这里，《自释》当中有一句"第三约作用，立世最为善"。也就是说，世友尊者从作用角度安立的观点是最好的。从《自释》的观点来剖析，虽然上述四种观点全部是从承认三时实有的角度来讲，这些观点，经部宗以上并不承认，但仅从起作用的角度来讲，世亲论师认为第三个世友尊者的观点非常合理。原因是什么呢？世亲论师对其他三种观点一一进行了破斥。

第一个，法护论师的观点不合理，为什么呢？既然事物的本质没有变，只是现象变，这与数论外道无有差别，因为数论外道也说：本性实有，本性中出现各种各样的现象。这种说法肯定是不合理的，既然本质一点都没有改变，怎么会出现各种各样的现象？现象跟本质是一体还是异体？这样观察的时候，这种说法肯定不合理。

第二个，妙音尊者的观点为什么不合理呢？按妙音尊者的观点，为什么称为现在法呢？因为偏重于现在的法相，那么现在的法具不具足过去和未来的法相？如果具足，现在的法上已经有了过去和未来，则现在法应该成为过去法和未来法，为什么？具有法相之故。任何一个法只要具足它的法相，就应该承认是那一法，比如具有人的法相，就应该承认是人；如果不具有法相，就不能称为人。同样，现在的法具不具足未来的法相和过去的法相？如果

说具足，只不过是偏重……不管偏不偏重，既然已经具足了法相，就已经成了未来法和过去法。所以，这种说法是不合理的。

第三种世友尊者承许三时实有存在这一点是不合理的，但从作用方面来分析，对于三个时间的安立方法是最好的。中观当中也是这样承认的。

世亲论师又破了第四种观点，这种说法也是不合理的，为什么呢？现在、未来、过去如果是观待而安立，比如过去是昨天的法，本来它是过去的法，但如果观待而安立，昨天的法也具足三时，也即过去的法已经具足现在和未来了，有这个过失。为什么说今天的法就是现在法？他们回答，观待明天和昨天安立为今天的法，就像母亲和女儿的比喻一样。但观待昨天中午十二点钟，昨天上午变成过去，昨天下午则变成未来法，而那一时间本身就是现在……虽然说昨天中午十二点是过去的法，但是在这一法中已经具足三时，所以这种说法是不合理的。

世亲论师自宗认为第三种观点比较合理，《自释》当中是这样讲的。但《俱舍论大疏》里面说：虽然世亲论师说第三个观点比较合理，但真正从三时承认为实有的角度来讲，第三个观点跟其他三种观点没有什么差别。《俱舍论大疏》对世亲论师的观点也不太承认，但不管怎么样，世亲论师的观点是谁都没办法破的，因为世亲论师并没有承认三时实有，而是从作用方面来分析的。这种观点可能与大乘的有些说法比较接近，因此世亲论师自己也说：第三约作用，立世最为善。

# 第一百一十课

思考题：

1. 经部以上如何遮破有部所承许三时实有的教证和理证？

2. 根据有部的观点分析离和断的差别。

戊二、辩答：

**第三观点以作用，安立三时为最佳。**

**谁障作用非异时，时间亦成不应理。**

**若有何故未生灭，此等法性极甚深。**

“第三观点以作用，安立三时为最佳”，这个内容前面基本上讲完了。蒋扬洛德旺波尊者在科判当中，把这两句分在辩答当中了。

总的来讲，这四种观点都不太合理，比较而言，第三个世友尊者的观点，以作用安立三时为最佳，唐玄奘说是“最为善”。既然有部宗承认三时存在，那到底是谁障碍了未来、过去的作用？如果作用和时间不是异体，则应成为一体无二无别，这样一来，时间也不能成立。未来、过去、现在三时，如果按照有部宗所承认的，真正存在的话，未生的作用和已灭的作用为什么现在不在呢？因为你们说现在、未来、过去的时间都存在，那么，现在存在的缘故，过去不应该灭，未来也不应该未生。对此，有部宗回答“此等法性极甚深”，不要这样说，法性是不可思议的。

有些道友辩论的时候也是：“这是不可思议的，不能说不能说。”有部宗实在答不上的时候，就说“法性极甚深”。首先他们说三个时间成实存在，但详细分析的话，问他们：过去为什么灭了？未来为什么未生？现在存在之故。他们说：这就是佛陀极甚深的密意，不要去寻思，寻思分别念根本不可能通达佛陀的究竟密意。

当然有部宗也没办法找到理由来解释。实际上真正观察的话，虽然佛陀所说的密意不可思议、一切佛法的法性不可思议，这一点可以承认，但是未来、过去、现在三个时间成实存在的观点，就是你们有部宗的一种过失。可以这样对他们说，但是《自释》还有很多注释当中并没有加以破斥，既然你们认为不可思议，那就算了，去喝茶吧，不管了……

若问：那么，以上四种宗派哪一观点好些呢？

第一种观点应当合并在数论外道中，因为他们承认事物转移而实体不转移，并承认一切事物为一本体的缘故。数论外道也是说主物产生外面的二十三种法的时候，主物的本体没有什么改变，但是其他的五根等会有改变。所以，第一个观点，事物的本体不改变，与数论外道没有什么差别。

第二种观点有三时错乱的过失。第二种是妙音尊者的观点，认为是偏重于法相而具足，比如未来偏重于未来的法相，现在则偏重于现在的法相……这种观点也是不合理的。原因是，他们承认诸如过去一时也具有三时的法相。

前面也讲了，比如过去的瓶子，只不过是偏重过去的法相，实际还是有现在和未来的法相，那么，既然已经具足这一法相，就一定要承认：过去也应该存在现在和未来。为什么呢？具有法相之故。任何一法安立的唯一理由是什么呢？就是法相。因明也是这种观点，《俱舍论》当中也是这种观点，任何法要建立在任何一个时间或者环境当中，必须要用法相来安立，既然未来、过去以及现在三个时间中的法相已经具足，为什么不安立？应该安立。

第四种观点有一时也成了三时的过失，这是由于他们承认过去也有前中后三刹那。最后一种观点是观待而安立的，你们虽然说昨天是过去的法，但是并不合理，因为昨天中午也有未来、过去、现在三个时间。而且你们用母亲和女儿来比喻，比如观待母亲来讲，她是女儿；观待自己的女儿来讲，她是母亲，如果她在实质上存在一种实体，就会出现既是母亲又是女儿的过失。这也是不合理的，《中观庄严论释》后面也有破斥。

这些观点中要属第三种观点稍微好些，这里说“稍微好些”，颂词里说“为最佳”……也可以吧。因为他们从作用未生、生而未灭与作用已灭的角度安立为三时。这种观点比较可靠，大乘的任何一个法，在名言中分析三时的时候，也经常说过去法已经灭了、未来法尚未产生……用这种方式来安立。

实际上，这一观点也有过失，为什么呢？就拿现在的相应眼根来说，就成了不是现在的相应眼根，原因是它不做产生果之事。讲眼根的时候，没有正

在起作用的眼根，就叫做相应眼根，比如现在我闭着眼睛，没有取外境，这就是相应眼根。你们说作用还没有灭、正在起作用，从这个角度来讲安立为现在，现在的相应眼根根本没有起到取外境的作用，这样一来，如果不起作用的就不是现在，那么现在的相应眼根已经变成不是现在的眼根了。为什么呢？原因是相应眼根不可能产生果。按理来说，现在的相应眼根并没有起作用，根本不能安立为现在，因为从起作用的角度来讲才能安立为现在，但你们有部宗是承许现在的相应眼根存在的，如此一来，有相互矛盾的过失。所以，你们这种以作用来分的话，还是有一些不足之处。

对方辩驳说：虽然不做现在看色法的事，比如相应眼根虽然没有见现在的色法，但却做将产生取果的事，也即将来可以产生果，具有这种能力，因而安立为现在。

如果这样承认，过去的同类因也应成了现在，因为它做产生现在之果的事。也就是说，你们认为现在的相应眼根虽然没有起取境的作用，但是将来可以产生果，因此可以安立为现在。如果是这样，过去的同类因也应该成为现在，为什么呢？因为它也可以产生现在之果，比如昨天的种子的同类因应该成为现在，为什么呢？将来可以产生果，它有这种能力和作用。这样一来，三时有错乱的过失。

所以说，第三种观点实际还是不成立的。因此我们一定要通达经部宗以上的观点，了知所谓的时间，只是事物变化过程中的一种概念而已，实际不

是真正存在的。

从三时来讲，你们说过去和未来的作用在现在的时间上都不存在，那是谁在起障碍呢？未来和过去的法，都应该在现在存在，比如昨天已经灭了，未来还没有产生，到底是什么在起障碍，让这些没产生和已经灭了的法，于现在不存在？所以，有部宗承许三时成实的观点非常不应理。

麦彭仁波切破格鲁派个别大德时说：你们说灭法实有，实际是受小乘影响，因为小乘说未来法已经存在、灭法已经存在，你们不像中观应成派的观点，可能是受小乘的影响。确实在安立名言的过程当中，未来存在、现在存在或者过去实有，这种说法并不合理。

有部宗的承认方法并不是未来在未来的时候实有、过去在过去的时候实有，而是说未来的时间在现在时实有，过去的时间在现在时实有。这样一来就不好安立，怎么不好安立呢？昨天的时间在现在存在，未来的时间在现在也存在，这种时间概念是不合理的，因为现在实有存在的缘故。

此外，作用与时间是他体还是一体？

如果承认他体，作用应成无为法。作用与时间不是一体而是分开的，作用是一个本体，时间是一个本体，所谓的作用就成无为法了，因为只有无为法不被时间所摄。这相当于《中观根本慧论》当中一体他体的推理方法，这种观察是非常尖锐的。如果这样承认，作用就成了常有，因为成为了无为法，

未被时间所摄，所谓的作用就已经成为常有了。

如果认为是一体，那么过去与未来也不应该是现在的过去与未来时间，因为时间与作用无二无别，或者，现在不应该有过去和未来的时间，为什么呢？过去的作用已灭、未来的作用未产生的缘故，过去、未来的时间也不应该产生，有这个过失。因为承认作用不是时间以外的他法，并且现在实有存在之故。如果作用和时间无二无别，作用灭的时候时间也已经灭了，过去的作用灭的时候时间已经灭完了；未来的作用还未产生的时候，时间也没有产生，这样一来，现在的作用和现在的时间以外，过去、未来的作用和时间都已经不存在。如此一来，你们有部宗的观点从何处建立？所以，既然你们承认过去的作用已经灭，过去的作用和时间无二无别的缘故，现在的时间当中为什么存在过去的时间呢？是不应该存在的，那你们承认三时实有存在的观点没法安立了。用这种方式推理也是可以的。

其他有些注疏中还有这样观察的，比如柱子和作用是一体或异体？柱子和时间一体或异体？如果说柱子和时间他体，柱子已经成为常有了，与无为法没有差别；如果说柱子和时间不是他体而是一体，过去的柱子在现在是否存在？有部宗是承许过去的柱子现在不存在的。这样的话，过去的时间不在现在存在，过去的时间和过去的柱子无二无别的缘故。既然如此，那么你们有部宗为什么说过去的时间还存在呢？实际上你们的观点是不合理的。

对方说：无有这种过失，原因是从作用未生与

作用已灭的角度而安立为未来与过去。

怎么会未来未生、过去已灭？不应该这样吧，原因是你们承认现在具有实体之故。也就是说，他们承许三时实有，未来的时间在现在实有，过去的时间也在现在实有，既然如此，过去已灭、未来未生这种概念，对你们有部宗来讲是不太合适的，还是不要这样承认。确实在观察的过程当中，只要承认三时实有存在，就没办法回答。这个问题还是很重要的。

这时有部宗是怎么说的呢？对此有部宗说：由于一切法的法性深奥的缘故，以寻思的智慧无法变成他法。你们这些分别寻思者、“坏蛋”，不要给我辩论，我是安住在如如不动的无为法界中，一切诸法的法性甚深难以通达，你们不要给我辩论……他们说：我们有佛陀的教证，前面已经讲过了，你们既然是佛教徒，一定要相信释迦牟尼佛的话。释迦牟尼佛已经说了，佛教声闻弟子应缘过去色法修出离心，如果没有过去的色法，不可能依靠过去的色法修出离心……。你们只要相信这个教证就可以了，不要给我辩论，我们绝不舍弃自己的宗派。

下面经部以上对这种观点加以破斥：你们对教证的解释是不合理的。为什么这样说呢？佛陀在经中所说的密意并不是像你们所说的那样，所谓缘过去的色法修厌离心，并不是说过去时间存在的意思，而是说过去的色法在世间上出现过。比如以前在这个地方有过城市，现在这个城市已经毁灭了，一看到这座城市的废墟时，心里马上产生一种感受。

以前上师在的时候，上面有一个事业圆满宫殿，上师如意宝经常在那上面讲法。当时上师如意宝说：我在这个建筑中可能是最后一次讲法了。后来的确是这样。我今天路过那边的时候，看到有些木材堆在那上面，想到以前的景象现在全部不复存在了……心里缘过去的这些法，自然而然产生一种厌离心。

所以，佛经中并不是说未来的时间或者过去的时间存在，你们有部宗理解错了，你们还是要好好地看一看经部和论典。过去的色法在这个世界上没有出现过的话，不可能依靠它们观厌离心，但是因为过去的色法曾经出现过，所以依靠过去的色法，现在在自相续中可以生起厌离之心。未来产生的法，也可以依靠它们修厌离心，意思并不是说未来的时间已经存在，而是缘将来产生的法，也可以在自相续中生起厌离之心。比如现在还未产生的，明后天或者再过几年，学院变成什么样？可能在每个人的脑海中会出现一种总相：可能这个地方空空如也。

我那天想：既然现在大经堂可以准许修建，以后这里到底能居住多少人是不好说的，也许只是几个空经堂在喇荣山沟里面，因为现在的水泥建筑大概可以保留一百年左右，不容易毁灭。这些未来的法在现在的相续当中以总相的方式可以出现，这时在现在心相续中也可以生起一种厌离之心。并不是说未来的时间以未生的方式于现在存在。

所以在解释教证的时候，《俱舍论大疏》里面也是这样解释的。未来将要产生的法和过去已经产

生的法，依靠它们会生起厌离之心的意思，并不是你们所解释的三时成实的意思。

另外，有部宗讲到的理证，有果、二缘俱的缘故。但是，有意根和外境也不一定成立三时实有，为什么呢？意根存在的意思，并不是说过去的意根已经真正存在，所以现在产生意识。第六意识是怎么产生的呢？依靠意根无间产生。比如观外境总相时相续中无间产生意识，是从这个角度来讲的，并不是说过去的法真正存在、时间真正存在，再缘它产生意识，并不是这个意思。第二个理证说“有果”，过去的因所造下的业一直不虚妄而存在，未来必定会产生果，因为这个原因，三时存在——这种说法也不合理。为什么呢？并不是说过去的时间和因如如不动存在，后来依靠它产生果。按照经部宗以上的观点，只不过是相续中有一个假立的因果，在名言中，以前所造的业有一种特殊的能力，相当于种子一样，后来因缘成熟的时候产生果。所以，并不是说所种的种子一直成立，或者所种的时间一直成立。

当然，有些分别寻思比较重的人，可能觉得种子一直在等，过几百年的时候才开始发芽，这之前一直就像埋在地里的种子一样存在。实际上，这种种子，只不过是一种特殊的能力，从这方面来讲是可以的。按照中观角度观察的时候，用胜义谛来观察，前面的种子怎么会生芽呢？对这种关系进行观察，始终无法成立。为什么呢？只不过世俗当中有一种自然规律，除此之外，无法解释清楚。比如因和果

接触、不接触？或者果实和种子一体、异体？这样观察的时候，胜义当中一切都是不成立的，名言当中未经观察时，这种自然规律可以成立。

所以，善有善报，恶有恶报，在未经观察的情况下，肯定会这样成立，稻种不可能产生青稞。除此之外，真正用一体异体的观察方法，因果的安立在名言中也是非常困难的。因此，《入中论》里面说，制止凡夫愚者观察业果。原因就是这样的。

《自释》里面对这些问题讲得比较广，希望你们还是好好看一看《自释》，怎么样用经部以上的观点破有部宗三时成实的观点？这种观点实在不合理，因此一定要驳斥他们的观点。以上简单叙述了这个道理，下面讲断与离之间的差别。

### 丁三、断与离之差别：

这也是有部宗的一个特殊观点。我们应该分清楚有部宗的特殊观点和大、小乘共同承认的观点。对于有部宗的特殊观点，只要了解就可以，不一定一一分析。像前面的三时成实问题，大乘以上包括大圆满以下，对于三时成实的观点都应该驳斥。

这里所说的有部宗的特殊观点是怎样的呢？他们说我相续中的烦恼已经断了，但不一定离开。离和断之间有一定差别，断了不一定会离，离的话肯定会断，有这样一种关系。

**虽断苦谛之见断，其余所有遍行具，**

**初品修断虽已断，然彼余诸有境垢。**

虽然已经断了苦谛见断，但是除苦谛的遍行烦恼以外，其他集谛的遍行烦恼还是具足的，依靠集谛的遍行烦恼，苦谛的见断还会存在。修断当中，有些初品修断虽然已经断了，但其余有垢的修断还会缘这一法，以所缘的方式存在，因此断了不一定离，只是断而已，并没有离。

若问：断除所断者一定解脱吗？解脱者一定已断除所断了吗？意思就是说，断了一定离吗？离了一定断吗？这里解脱相当于离。

解脱者必定已经断除了所断，但断除所断不一定解脱。比如柏树肯定是树木，但树木不一定是柏树，树木的范围比较广。有部宗也是这样认为，离的话肯定断，但断了不一定离。

因为生起苦智——十智之一，了知一切有漏取蕴皆是苦谛之智。讲第七品的时候，十智是特别难懂的，我觉得随眠品不是那么难懂，第七品的十智——世俗智、尽智、无生智还有他心智等，十种智真的有点难懂，所以，你们现在做好准备。

大家都知道，断除见断的时候，首先产生欲界的苦智，之后是色界的苦智、无色界的苦智，后面才产生欲界的集智、色界和无色界的集智。要产生集智，必先产生苦智，即通达苦谛——无常、苦、空、无我四种行相的智慧，需要具足这种条件。在一个补特伽罗心相续中，苦智已经生起，集智还未生起时，苦谛的一切见断虽然已经断除，但剩余的集谛见断的所有遍行，仍旧缘已断的苦谛见断，因而它们是以所缘的方式具足或未离。集谛里面的无明、邪见

等遍行烦恼，可以缘已经断的苦谛所断，也就是说苦谛见断以所缘的方式还未断除。

这是有部宗的一个特殊观点。大乘真正的观点认为，比如相续中的苦谛所断已经断完以后，还怎么去缘它呢？没有这种概念。但是有部宗就是这样承许的。

同样，虽然第一修断的上上品已断，剩余的上中品等未断的所有修断，仍然可以缘已断的所有修断。比如上上品一直到最后的一品，欲界所有九品修断当中，除最小的下下品修断以外，其他八品全部已经断了，但是因为最小的下下品所断未断的原因，可以缘以前断过的八品所断。所以前面的所断虽然已经断了，但是没有离，因而已断的修断也是以所缘的方式具足。

# 第一百一十一课

**思考题：**

**1. 欲界随眠中作为境和有境的分别是哪些？**

**2. 色界、无色界随眠中作为境和有境的分别是哪些？缘无漏法有多少心？**

下面讲《俱舍论》第五随眠品。《随眠品》可能再有八九天、十来天就讲完了，第六品——分别道和补特伽罗品稍微简单一点，可以稍微放松一下，就像一直在山路里面寸步难行，到第六品的时候稍微好一点。

下面讲境与有境的差别。这些随眠当中，哪些是境？哪些是有境？有境是指执著的心识。因明和本论前面都讲过，能见的眼识叫做有境，眼识看到的柱子等叫做境，境和有境是相对的。

丙五、境与有境之差别：

**欲界所生苦集谛，见断以及修所断，**

**自地三心色界一，无垢心识之行境。**

欲界所产生的苦谛见断和集谛见断以及修断，其有境有多少呢？欲界自地有三心、色界一心，再加上无垢心，总共五心。这五种心缘苦谛、集谛所生的见断和修断，也即对境三个，各有有境五个。

《俱舍论大疏》中说，为什么这样分析呢？如果通达哪些是有境、哪些是境，烦恼依靠什么样的

外缘才能增长的道理也会完全明白。

若问：那么，所有随眠依靠什么事物而增长呢？对此，任何一种随眠成为几心的对境呢？

这里有两个问题，第一个，要通达所有随眠以所缘方式增长的道理。以所缘也即缘对境的方式来增长，比如缘灭谛、道谛，缘是缘，但不一定会增长；缘苦谛和集谛，不但缘也会增长，尤其是自地的烦恼，一定会增长。所以，第一个问题，要通达所有随眠以所缘方式来增长。这一点可以通过两个方法了知，即从一般来说了知和分别来说了知。

一般说来，对境的随眠有十六种，哪十六种呢？也就是三界各有五类所断，大家都知道，苦集灭道的四见断，再加上一个修断，欲界五类所断，色界五类所断，还有无色界五类所断，这十五种再加上无漏法，共有十六种。其中苦谛见断与苦谛之因集谛见断、修断，这些欲界所生的所有随眠是各自五心的所缘。

五类所断只是总的来讲，那是不是真正五类所断都是所缘呢？本论颂词前面讲了，是三种所断，也就是苦谛见断、集谛见断，再加上修所断，五类所断里的灭谛见断和道谛见断在下面分别宣说时会讲到。所以，这里并没有按次第来讲。比如苦谛见断、集谛见断、灭谛见断、道谛见断，然后是修断，这样层次比较清楚，但是并没有这样分，而是先讲苦谛见断、集谛见断和修断，这三类所断的有境分别是多少心；再讲道谛见断和灭谛见断，这里的宣讲方式是这样的。

有境也同样有十六种，即缘三界各有的五类所断的十五心以及无漏心。有境有十六种，对境也有十六种。对境的十六种是哪些呢？三界中的五类所断加上一切无漏法，共十六种。有境也是同样，缘五类所断的十五心加上无漏心。总的来说，五类所断里面的每一心会不会缘对境的所有五类所断呢？这个要分析，如果从类别来分可能好理解一点，不然，比如见断里的每一个烦恼缘不缘？这样分析的时候，有些不一定能缘。比如前面欲界讲苦谛见断有十种随眠，那么，十种随眠是不是每一个都缘对境五类所断呢？有些不一定缘。我没有具体分析。你们下面分析的时候，有时候分析得太细了，最后自己把自己弄糊涂了，不过这种方式没有通达的话，有些文字上可能说不通。

因此，有时候大概的类别比较关键，如果一定要每一个心所对应地去缘一对境的话，恐怕有点困难。今年可能还要讲中观等其他法门，不然真正一门心思地专注《俱舍论》，我想跟其他学问比较起来，应该不是特别困难，跟以前所学过的物理、化学、数学等，应该基本上相同吧……只是要费很多脑筋，不然老师布置的作业始终交不上去，有这种困难。因此有时我想：很多人读中学、读大学的时间，如果用在佛法方面、学习五部大论的话，现在恐怕不会有很大困难。

苦谛见断与苦谛之因集谛见断、修断，这些欲界所生的所有随眠是各自五心的所缘。也就是说，欲界所生的所有随眠是各自五心的所缘，或者说，

五心作为有境，会缘上述三种类别的所断。五心是哪些呢？

这里首先以苦谛见断为例，再用集谛见断来说明，然后讲道谛见断和灭谛见断，蒋扬洛德旺波尊者讲得比较广，其他讲义里面不一定这么广。当然，《俱舍论大疏》里面讲得很广，但有时候《大疏》里面引用的教证、理证很多，就好像小孩子到了广阔无垠的边地一样，根本不知道在哪里，方向都搞不明白。

以苦谛见断为例，欲界的同分界遍行，也即缘苦谛的五种、缘集谛的二种，再加上共不共无明和两种怀疑，共十一种，只能在自地互相缘，因此叫做同分界。大家对这些名词一定要通达，我们不可能每一次遇到都解释。不过这里应该专门说的是苦谛见断的同分界遍行。非遍行是指其他的如贪心等；相应的心是指相应的受、想等，这些算为一心。集谛见断遍行的一心，这也是十一种遍行中的四种，并不是所有的集谛见断能缘，只有个别的可以缘。修断闻思所生的善心。这是欲界自地的三心，转生到色界也可以缘欲界见断，比如转生到色界未至定时，会缘欲界的粗相烦恼，色界的心是寂静的，但是还可以缘欲界见断的任何一种烦恼，如此再加上属于色界的一心。自方的对治无垢苦法智观欲界苦谛，断其见断烦恼而获得的解脱道无漏智慧，也可以缘欲界苦谛见断。这样一来，苦谛见断就成了以上五识的行境即所缘，也即欲界三心、色界一心，再加上无漏心，可以成为欲界苦谛见断的有境。

同样，欲界的集谛见断，也是作为一切同分界遍行非遍行的一心、苦谛见断之遍行的一心、修断善心、属于色界的一心、集法智的心，这五种心的行境。与苦谛见断无有差别。

修断也是同样，作为苦谛集谛的两种遍行，这也是欲界当中的，苦谛和集谛所摄的两个遍行可以缘它，自地相应的善心等，属于色界的心，以及无漏心的所缘。

作为所缘，有欲界苦谛见断、集谛见断、修断作为对境，这三个对境分别用五心来缘，每一个对境能缘的心具足自地的三心，色界的一心，再加上一个无漏心。因此，颂词中也说“自地三心色界一，无垢心识之行境”。

下面讲道谛和灭谛。此外，欲界苦集直接缘灭谛、道谛见断的只有无漏心。前面讲过，缘灭谛和道谛的有六种心，邪见、怀疑、无明都可以直接缘，但这里缘其本质的只有无漏心。因为对灭道二谛，不会以颠倒执著和再度颠倒执著两种方式来缘；另外，上地烦恼不会缘下地，无色界由于远离了善法也不会缘，前面讲了无色界有四种远离。由此可见，虽然缘道谛和灭谛，但是依靠它不会增长。不会增长的原因前面已经讲过了，很多道友对这个比喻比较精通……就像脚放在燃烧的铁块上一样。第一品当中讲过很多比喻，比如所缘是有漏法，能缘也是有漏法，就像酒里面含毒药一样，互相起作用，通过相应和所缘两种方式可以增长；缘道谛和灭谛的时候，缘是缘，但是不会以所缘的方式来增长。

由此可见，除了上面所说的无漏法以外，其他心不能缘灭谛与道谛的见断。依此也应当了知以下的所有内容。意思就是说，所缘的对境——五类所断当中，集谛和苦谛的见断和修断，其能缘心各有自地三心、色界一心、无漏心，有五种心。这个颂词中讲了缘苦谛和集谛的见断和修断，下面的颂词会单独讲灭谛和道谛的见断，蒋扬洛德旺波尊者提前把“好吃的”拿到这里来了，麦彭仁波切在科判里面说“总说缘苦谛、集谛见断和修断”，以及“分别宣说缘道谛和灭谛见断”。

注释里面，下面的颂词如果用“旁述”可能稍微恰当一点。《自释》当中有关这部分不是特别广,《自释》前面一个颂词跟藏文上有点不同。我之前也讲过，藏文的颂词与《自释》两个对应的时候会有点差别，应该是梵文版本不同。因为我想，藏文译师翻译错的可能性也不大，而唐玄奘翻译时，也不可能把原文上不存在的文字翻译过来。有时候，藏文上的内容在汉文版本上没有，我就会有“汉文上有这个内容多好”的想法；有时候，汉文上的内容，在藏文版本上没有，就会想:“藏文上有这个内容多么好！”但这些藏文和汉文的版本都是以前的大成就者翻译的，我想没必要改，只是我想在《前言》里面要说明一下，因为对于真正研究《俱舍论》的人来说，不管是汉文还是藏文，能够通达这两种版本是很有帮助的。

《俱舍论大疏》的作者是一位大成就者，他有《大疏》和《小疏》两种，《小疏》最近没有看，特别忙，

没有时间，但这个《大疏》一直在看，有时候觉得：有些人如果懂汉文、藏文，有时间来研究的话，看一看《大疏》真的很好。但是可能汉文上是没有的……

**色界所生自地心，下三上一无垢心。**

**无色所生属三界，三心无垢心行境。**

色界当中苦谛集谛见断和修断，这三种作为对境，各有八心可以缘。八心是哪些呢？自地的三心、下地缘上地的三心、无色界的一心，再加上无垢心，共有八心缘这三个对境。无色界当中苦谛集谛见断和修断，各有十个心来缘这三个对境，是哪十个心呢？三界各有三心，再加上无垢心，共有十心来缘。

色界所生的苦谛集谛见断以及修断三者，分别可以作为八心的所缘，作为自地苦谛集谛的遍行非遍行、修断善心三者，属于色界自地的三心，所缘道理如前，只不过前面是欲界，这里是色界，其他无有不同。下面欲界的两种不同分遍行，也就是既可以缘自地也可以缘上界的心，欲界十一种同分界遍行中，除去坏聚见和边执见二者，其余九种是不同分界遍行，原因是什么呢？因为不会将上界法认为成我和我所。可以有两种心去缘；修断闻思所生的善心，这是欲界的三心。上面无色界空无边处未至定的一善心，也可以将色界的三种所断作为所缘。再加上无垢类智同品心识——断除色界无色界烦恼而获得的解脱道智慧，称为类智。如此可以作为这八种识的行境。

色界苦谛见断和集谛见断，还有修断，可以作为八心的行境。当然，在自地，除无垢心以外，其他心依靠所缘的方式可以增长；下地虽然可以缘上界，但是不会增长，《俱舍论》的其他注疏当中也是这样讲的，虽然缘，但是不一定增长。以上已经讲了色界。

今天的内容稍微复杂一点，可能要多花点时间看一看。我要翻译和讲解的话，对这些道理不思维肯定是不行的，只不过很多人还是喜欢修行……修行的话，在这方面多多思维，就是对真正圣法的修行，不要着急修什么其他的，很危险。对《俱舍论》所讲的内容，认认真真思维的话，有很大功德。平时我们胡思乱想的分别念，没有功德，应该要分析《俱舍论》的道理，这种思维有很大功德。你们不要认为：今天看半天也看不懂，已经用两三个小时了，太可惜了，不如好好放松就好了。不要这么想，不懂因果的人经常会带有一种愚痴心，觉得看《俱舍论》、看中观会花很多时间。实际上，我觉得：对这些法义经常听闻、思维，这样的人生是在有意义的过程中度过的，这就是闻思修行。不管你懂也好、不懂也好，都是在善心当中度过，这不是造恶业。有时候《俱舍论》真的很难懂，思维半天也不明白什么意思，可能真的会生起一点烦恼心；如果是世间八法方面，还是很会设计、思维的，但是一想到《俱舍论》，就像牦牛头上被石头砸了一样，很可能会昏过去的……

有时候确实在思维《俱舍论》的过程当中，还

是会遇到一些不同的想法，这一点，很多金刚道友都有同感。但我想：这不是浪费时光，是在闻思修行当中度过的。有些人也许说：你太可惜了！应该修行！但是我们应该知道：修行是观智慧，闻思也是观智慧，这是断除烦恼的智慧，没有很大差别。而且，闻思修行的人，内心不会有差错，精神可能比较正常。如果修错了，就像净空法师所说的：修密法修错了会发疯的，你们要注意。他的说法，我觉得也有道理，因为没有任何闻思的基础，就去观马哈嘎拉、黑鲁嘎，不仅没有出离心、菩提心，很有可能对怨敌有很大的嗔恨心，想着一定要降伏敌人，然后把黑鲁嘎的照片放在旁边，观观观……一直憋着气，到时候真的很危险。

所以说，闻思的基础是非常重要的。所谓密法的修行，必须在显宗大乘的基础上才能安立，如果连《俱舍论》的概念都不懂，对大乘中观、菩提心的概念也不了知，直接去修密法……有些人直接超越，连前面的出离心、菩提心都没有，直接观。真的很危险，有些法师说的并不是没有道理的。因此，在学习《俱舍论》的过程中，恐怕要花一些时间，但我认为这是修持善心，不像有些人一样整天睡觉，或者整天以自私自利的心搞世间八法。

无色界所生的苦谛集谛见断与修断三者，各是十心的所缘，哪十心呢？欲界、色界苦谛集谛两种不同分界遍行的四种见断，与相应的二修断。这里是合在一起说的，如果分开来讲，欲界有苦谛、集谛的不同分界遍行和相应的修断，色界也有集谛和

苦谛的不同分界遍行，再加上相应的其他心所，这里没有直接说，但是其他的凡是缘上界的相应心所都可以包括，比如受、想等，都可以作为修断，下二界加在一起共有六心。如前一样，无色界自地的三心，也即遍行和非遍行两种，还有修断善心。如此一来，属于三界每一界各有三心，共有九心，再加上无漏类智分，可以作为此十心的行境。与前面一样，自地可以通过所缘的方式增长，他地虽然会缘，但是不一定通过所缘的方式来增长。

**灭谛道谛诸见断，加自地心之行境。**

**无漏三界末三心，及无漏心之行境。**

按照麦彭仁波切的科判，前面已经讲了五类所断当中苦谛、集谛见断还有修断，这三类所断作为行境，欲界中五心来缘，色界有八心可以缘，无色界则有十心能缘。那么，道谛和灭谛见断作为所缘对境，有多少心可以缘呢?

灭谛与道谛见断，是在三界的有境心基础上再加同类心此等心识的行境。苦谛和集谛见断没有加上同类心，意思就是说，灭谛和道谛见断作为对境，在三界中的有境心与前面苦谛集谛见断相同，只是再加上一个同类心，比如欲界灭谛见断，可以通过五心来缘，再加上同类的一个心；欲界的道谛见断，也是在欲界能缘的五心基础上，再加上道谛自己同类别的一心。本来缘道谛的心还是比较多的，从直接颠倒来说，无明、邪见、疑惑都可以缘，间接也可以通过贪心、嗔心等来缘，比如见取见，从间接

的方式，认为道谛是不正确的，并执著这种见解正确。但不管是无明来缘还是怀疑来缘，全部属于一类当中。也就是说，欲界中前面的五心加上缘同类直接颠倒执著的心。直接颠倒执著的心，前面讲过，应该是怀疑、无明和邪见，这三心中的任何一个都可以，这是同类的。这样的话，欲界五种心加上一个同类的缘道谛直接颠倒的心；灭谛见断也是同样，在欲界各为六心的所缘。

色界各为九心的所缘。缘色界的苦谛和集谛见断有八种心，再加上缘同类的一心，各有九心来缘色界的道谛和灭谛见断。缘无色界的苦谛、集谛见断有十心，再加上一个同类心，各有十一心来缘无色界的道谛和灭谛见断。

这是道谛和灭谛，当然缘是缘，不可能以所缘的方式来增长，这个道理大家应该会明白。

无色界各是十一心的所缘。无漏法作为十心的所缘，即三界各有五类所断中的最后直接颠倒执著灭谛与道谛的邪见等各有二心，修断善心各有一心，如此三界各有三心，共有九心，再加上无漏法智、类智也缘无漏法，因而它是十个心识的行境。

# 第一百一十二课

**思考题：**

**1. 请简要说明心具随眠的几种不同情况。**

**2. 请说明随眠烦恼产生的次第。所有众生的烦恼都是以本论所说的次第而产生的吗？为什么？**

**3. 请举例说明产生烦恼的三种因。修行人应如何制止烦恼的增长？**

**4. 什么是欲漏、有漏、无明漏？为什么单独宣说无明漏？**

《俱舍论》第五品当中，前面已经讲了随眠的境和有境方面的差别，今天讲心具随眠之理。

乙三、心具随眠之理：

**具随眠心有二种，染污心与非染心，**

**染污心亦有二种，非染污心随增长。**

这里主要讲，具随眠心大体可以分为两种，染污心和非染污心。染污心也分两种，既具随眠也增随眠和只具随眠不增随眠；非染污心只有既具随眠也增随眠一种。

具随眠之心必定增长它的随眠吗？

具有随眠的心有染污心与非染污心两种，染污心也有既具随眠也增随眠与只具随眠不增随眠两种。其中，既具随眠也增随眠，是指凡夫的染污心，不但具足随眠而且也会增长，因为他们的贪心等以所

缘与相应的方式增长。只具随眠不增随眠是指诸位阿罗汉已断的过去烦恼与未来未生的烦恼虽然一起存在[11]，但是这种随眠不会增长。因为阿罗汉不管以所缘的方式还是以相应方式，在他们相续中根本不可能增长烦恼。

当然，从另一个角度来讲，可以说阿罗汉不具足烦恼。前面也讲过，得和离之间的关系应该分清楚，从断除的角度来讲，阿罗汉的相续中应该说是不具足烦恼的，但从得绳的角度来讲，阿罗汉相续中应该具足过去烦恼的得绳和未来未生的随眠烦恼。但不管怎么样，阿罗汉相续中的烦恼，根本不会以所缘和相应两种方式来增长。

以上是对染污心来讲的，有既具随眠又增长、虽具随眠但不增长两种方式。非染污心的所有有漏善法还有无覆无记法，以所缘方式可以增长。当然，这里的所缘方式来增长，可能不一定是善法和无覆无记法作为能缘，随眠烦恼作为所缘，意思是有漏善法和无覆无记法毕竟是有漏法，以它作为所缘来增长烦恼，这种现象也会有，可能是从这个角度来讲的。当然，以相应的方式不可能增长的，为什么呢？因为毕竟是善法和无覆无记法，与随眠是不同的心所，因此不会以相应的方式增长，如同火和水不能相应增长一样，但是以所缘和能缘的方式可以增长。

比如有漏善法，本来是善心的，但有些人可能

[11] 这是小乘宗不共的一种说法，阿罗汉相续中的烦恼怎么存在呢？从他们的相续当中来讲，已经断除了随眠烦恼，但相续中过去烦恼的得绳和未来未生的烦恼，在相续当中还是会具足。

看不惯，依靠这种有漏善法，在他的相续中增上嗔心等其他烦恼。因此，从所缘的角度来讲，可以具足随眠。从有漏善法自本体来讲，不一定具足随眠，但它就像前面所讲的那样，它以对境的方式可以具足，这种现象也是有。就像牦牛拴在桩子上，可以说桩子具足牦牛。所以，可以说以所缘的方式具足随眠。

非染污心的有漏善法与无覆无记法是以所缘的方式增长，并具随眠，因为它们作为自地烦恼的所缘不可能不增长。然而，无漏心虽然作为随眠的所缘，但既不具随眠也不增随眠。依靠无漏善法，即不会以缘其自相的方式增长，也不会以对境的方式具足，因为无漏法不被三界所摄。所以，既不会具足随眠也不会增长。

我有时候想：前面的有漏善法虽然不在相续中具足随眠，但以所缘的方式，可以称之为具足随眠，为什么无漏的善心，不会以所缘的方式来具足随眠呢？这是有部宗的一种特殊说法，因为无漏善法和随眠烦恼之间已经断开了联系，就像绳索已经断了一样，不能成为具足。因此，从表面上看，有漏善法可以作为对境，无漏善法也可以作为对境，前者可以称为具足随眠，后者为什么不能称为具足随眠？原因是无漏善法已经断开了与随眠的联系。

乙四、生起烦恼之理：

**痴中生疑后邪见，坏聚边执戒见取，**

**尔后则于自之见，生起贪慢于他见，**

**嗔恚如是依次生。由具尚未断随眠，**

**境住非理之作意，此三因中生烦恼。**

这里主要讲生起烦恼的次第，从愚痴当中生起怀疑，怀疑中生邪见，之后生起将蕴执为我和我所的坏聚见，随后生起边执见、戒禁取见和见取见，这样以后，对于自见生起贪心、慢心，对他见生起嗔恨心，随眠是以这样的次第产生的。

“由具尚未断随眠，境住非理之作意，此三因中生烦恼。”这句话主要讲产生烦恼的因缘，自相续中的随眠还未断除，亲近产生烦恼的对境，并且具足非理作意，由于具足这三种条件，烦恼就会产生。

若问：所有随眠产生的顺序是怎样的呢？首先对真谛之义愚昧不知——无明。这里主要是从众生对四谛的本体没有认识的情况下，会按照这种次第产生随眠的角度来讲的。当然，大家都知道，对于苦集灭道的本体，众生没有如理如实地了知，本来是“苦”反而认为是“乐”；“我”本来不存在，但认为是存在的；本来不清净的法认为清净……也就是前面讲的四种颠倒。对于常乐我净四种颠倒没有如理如实通达，对四谛的本来面目不能了知，首先产生了无明愚痴。从中产生思虑苦谛有无的怀疑，到底苦存不存在、前世后世存不存在、灭谛存不存在等，这样的怀疑开始产生。之后依止恶知识，听受了他们的颠倒教言，从而产生认为无有苦谛的邪见，认为佛教所说的苦谛——一切万法皆苦的道理不一定是真理。接着产生将蕴执为我与我所的坏聚见，也就是说，执著我和我所的坏聚见已经产生了。

随后产生如胜论外道般执著蕴为常有，以及如顺世外道一样执著蕴为断灭的边执见。将边执见执为正确可信的戒禁取见，在行为上依靠五火苦行等，或者依靠顺世外道的言论毁谤因果之理等。由于执为正确而产生见取见。其后对自之见解贪执，生起慢心；对其他与自己不相符的见解，生起嗔恨心。如是随眠以上述次第而产生。

一般来讲，从对于四谛本体没有如理如实通达的角度而言，随眠应该是这样产生的，《自释》和《大疏》当中都是这样描述的。那是不是所有的随眠都会这样产生呢？也不一定。其他的像《入中论》当中讲到，首先众生相续中产生无明，之后开始有坏聚见——我和我所见，由此在众生相续中产生爱和取的执著，随后造作各种各样的恶业，在轮回当中漂泊不定。这是以无明导致产生坏聚见，而后依靠坏聚见而产生烦恼。但也有些众生，依靠愚痴直接产生慢心、贪心或者嗔恨心等，这种现象也是有的。

这里主要从见断来讲，因为有部宗认为，见断是缘自相续的、是烦恼性的、是内观的，具有几种特点。他们认为见断的次第以这种方式来建立是非常可靠的。当然，也并不是说烦恼必须按照《俱舍论》的次第来产生，只是在这部论典中说，众生对四谛的本体没有认识的情况下，会按照这种次第产生。可能有些人的相续中，首先是因为自己特别笨，对四谛法门生起怀疑，后来在自相续中生起邪见，自认为我和我所的见解是正确的，依靠它产生边执见，受持戒禁取见，而后生起见取见，由此生起贪心、

慢心，认为自己很了不起，后面又生起嗔恨心……有些人可能是以这种次第生起烦恼的。但是，所有烦恼是不是必须以这种次第生起呢？不一定，这只是《俱舍论》当中生起随眠的次第，大家应该清楚。

下面讲产生随眠的因缘，有关这方面，麦彭仁波切在《智者入门》中讲得非常清楚。

那么，生起烦恼需要几因呢？具足未以对治断除随眠、与生起烦恼相合的对境存在、非理作意这三种因而产生烦恼。这个相当重要。大乘经论当中经常引用这个教证，意思是说，我们相续中不管生起贪心、嗔心、慢心等任何烦恼，到底需要具足什么样的因缘？第一个因缘，自相续中的随眠未断除。就像前面讲的一样，如果是经部宗和唯识宗以上，认为是相续中习气或种子未断除。有部宗认为是得绳没有断除。总而言之，自相续中的烦恼习气还存在，这就是生起烦恼的第一个条件。

第二个是生起烦恼的对境存在，比如生贪心的人、财物等出现，或者出现生嗔恨心的对境，怨恨的敌人等。一般说“眼不见、心不烦”，如果不接近生烦恼的对境，不一定生起烦恼，但是对境就在眼前的时候，很容易生起烦恼。所以，很多高僧大德为什么远离喧嚣的城市呢？主要原因是生烦恼的对境会现前，这时就没办法对付。

很多人说：我在发心的时候，最好某某人不在，不然我可能对治不了自己的烦恼。的确如此，作为一个凡夫人，很多对境在面前显现的时候，很难制止烦恼生起，不管是生贪心、嗔心；如果对境没有

现前，很容易对付。这是第二个条件，现前生烦恼的对境。

第三个是非理作意，比如生嗔恨心的对境存在时，认为这是对我如何如何不应理，就会产生很多非理作意；或者生贪心的对境存在的时候，本来是不净的法执著为清净、本来无我的法认为是有我等等，由于存在这种常乐我净的颠倒分别念，很容易就生起烦恼。如果你相续中的烦恼还没有摧毁，但不具足非理作意，即使有对境也不一定生起烦恼，所以非理作意一定要断除。

在这三个条件当中，相续中存在的随眠作为因缘，对境作为所缘缘，非理作意是增上缘，如这三者具足，自相续中的贪心、嗔心或者傲慢等烦恼自然而然会产生。因此，作为凡夫人首先自己应该观察，尤其有些人贪心的烦恼比较严重，不管是两性之间的贪心，还是对财物的贪心，很多非理作意很容易出现，自相续中的烦恼随眠种子还没有断除，这个时候，只要对境现前，可能就会控制不住自己的烦恼生起。这时，远离对境是相当重要的。

**乙五（宣说异名）分二：一、经中所出现之异名；二、论中所出现之异名。**

**丙一（经中所出现之异名）分四：一、漏；二、瀑流结合；三、近取；四、解释彼等之义。**

经、论中所宣讲的各种烦恼的异名，第一个科判是经中宣说的异名，分四方面，首先讲所谓的漏。

丁一、漏：

**欲界除痴惑及缠，乃为欲漏色无色，**

**唯一随眠为有漏。彼无记法向内观，**

**入定地故合为一，根本无明故别说。**

所谓的漏，分三方面——欲漏、有漏、无明漏。什么叫做欲漏？欲界除痴心以外的烦恼以及缠，叫做欲漏。色界、无色界除痴心以外、不包括缠，唯一的随眠叫做有漏。为什么色界和无色界的随眠合起来叫做有漏呢？这是有原因的。彼二者无记法相同、向内观相同、入定相同，所以，这两个界的随眠合而为一来宣说。无明为什么不包括在其中，单独宣说呢？无明实际是轮回的根本之故，因此在这里单独宣说。

诸位法师如果要宣讲佛经，则对佛经中的名称务必要清楚。很多人说：今天讲这部经典、明天讲那部经典……。其实真正要讲佛经，没有得地的话，依靠自己的分别念很难讲解佛经。但是现在很多法师讲这部经、讲那部经，真正从他们的个别讲义来看，讲经还是有点困难，讲论稍微好一点。因为龙猛菩萨和世亲论师没有解释过的经典，一般凡夫人很难依靠自力解释，再加上没有传承，有时候讲经说法里面的“讲经”不是那么容易。作为法师，如果要讲经，必须要通达佛经中各种名词的真实含义，否则可能会讲错。

既然经中说“漏、瀑流结合、近取”，那到底它们指的是什么呢？漏有三种，即欲漏、有漏与无

明漏。也就是说，欲界中的五种痴心以外的烦恼十二见、四疑、贪嗔我慢各有五种，共有三十一随眠，加上在下文中将出现的十种缠缚，总共有四十一种随眠为欲漏。前面讲过，四谛的见断和修断全部加起来有三十六种，除去五个无明，因为它在这里是单独安立的，总共有三十一个，再加上下面讲的十种缠缚烦恼，共有四十一种欲漏。因为这些大多数都是缘欲界的漏法之故。

色界与无色界中各有除十无明随眠以外的二十六种，与前面的算法一模一样，色界二十六种、无色界二十六种，合在一起的五十二种随眠是有漏，这里不用加十种缠缚，颂词里面说“唯一”的原因就是这样。因为这些多数缘上界烦恼之故。

若问：色界无色界所生的随眠合而为一称为有漏的原因是什么呢？

那是有原因的，因为这两界的随眠为无记法相同、内观相同、是入定之地相同故。合而为一来讲也是有必要的，由于上两界属于三有而不是解脱，因此是为了明确这两界不是寻求解脱的缘故。原因在前面已经讲过了，有些人认为转生到上界是究竟的解脱，但是为了表明这种禅定不是究竟的解脱，将它们合而为一说为有漏。

那什么是无明漏呢？三界的十五种无明是无明漏。若问：五类所断中十五种无明单独称为漏的理由是什么呢？是有理由的，轮回的根本即是无明，如果断除了无明，那么其他的所有随眠也将断除。不管密宗还是大乘显宗，都承认轮回的根本是无明，

麦彭仁波切在《中观庄严论释》中也讲了，对万法的不认识就是所谓的无明。凡是佛教都会承认：万事万物的因应该是心，而不是外境。如果说轮回的来源不是无明，则与外道没有差别。比如四大产生自己的感觉等等，这与外道没有差别。因此，佛教所说的观内心很重要。为什么呢？被无明杂染以后，内心便会产生颠倒，如果通达内心的光明，无明自然而然会消除。因此，整个三界轮回痛苦的因全部是无明。密宗和大乘显宗都是这样承许的，小乘《俱舍论》也是这样讲的。所以，为什么这里将无明单独宣说呢？原因在于它是一切三有的根本，如果断除了无明，其他所有的随眠都会随之断除。正是为了明解这一点而将无明单独称为漏。

# 第一百一十三课

思考题：

1. 请解释四瀑流、四结合。

2. 在漏当中未单独宣说见的原因是什么？

3. 何为四种近取？在这里为什么未单独宣说无明？单独宣说第五戒禁取见的原因又是什么？

4. 经中讲到烦恼的异名有哪些？请分别作名词解释。

前面已经讲了佛经所说随眠的异名，其中漏——有漏、欲漏、无明漏已经讲完了，还有些经典中，将烦恼也称为瀑流或者结合等。

丁二、瀑流结合：

**瀑流结合亦复然，为明诸见另宣说，**

**漏非无有助伴见，则与安置不相符。**

在闻思修行的过程中，大慈大悲的佛陀为了不同根基的众生，宣说了各种法门，每一个法门中都有很多名词，这些名词实际上有很多必要单独宣说。这里讲，烦恼、随眠、漏也可以称为瀑流结合，有些经典当中瀑流、结合是合在一起讲的，有些经典中瀑流和结合是分开讲的。意思就是说，上面所讲到的瀑流和结合“亦复然”，与前面的漏分有漏、欲漏、无明漏三种一样，瀑流结合实际也可以分欲瀑流、有瀑流、无明瀑流，结合也可以分欲结合、有结合、无明结合。与漏不同之处是什么呢？这里

是为了明确一切见均是恶慧自性而单独宣说见的。

如果这样，漏和瀑流结合是不是完全相同呢？并不是完全相同。漏里面并未单独宣说见，原因是什么呢？“漏非无有助伴见”，如果是没有助伴之见，则不能成为轮回的因。也就是说，见与漏的意思是不同的。或者也可以说，在这里单独宣说见是有必要的，而漏里的见不能单独宣说，原因是无有助伴之见不能单独作为轮回之因，与安置轮回不相符之故。

四瀑流四结合称为漏也应如是而了知，欲漏、有漏也就是欲瀑流、有瀑流，欲结合、有结合，因此将漏用瀑流与结合替换。还有无明瀑流、无明结合，再加上见瀑流、见结合，如此则有四瀑流、四结合。

若问：由于漏为三种，所以与四瀑流、四结合相违吧？颂词中说“亦复然”，但前面讲漏的时候，是有漏、欲漏、无明漏三者，而这里讲到四结合、四瀑流，这样难道不相违吗？

不相违，因为三界的一切见均是恶慧自性，为了明确这一点而单独宣说。在这里，从总体上来讲与漏的分法无有差别，实际从不同角度出发时，需要通过不同的语言文字来表示，比如本来是同一个人，但是单独可以宣说很多功德、过失等不同的特点，同样的道理，三界烦恼随眠中的一切见，均是恶慧的本性，正是为了明确这一点，才在这里单独作了宣说，如此就成了四瀑流、四结合。欲瀑流结合有二十九种，有瀑流结合有二十八种，见瀑流结合则是五类所断中的三十六种恶见，无明瀑流结合如前

有十五种。

如果有人说：如此一来，漏也应成了四种，因为它们无有差别之故。

这是有差别的。漏不是除一切见以外单独宣说的，漏的意思是能安置在轮回中，也即漏到轮回中，无有贪等助伴的所有单独见，很显然与安置在轮回中的名义不相符合。

从另一个角度来讲，无明有共同无明和不共无明，如果是不共无明则没有能力安置于轮回当中，必须依靠恶见摄持之后方能成为轮回的因。所以，这里将在漏中没有宣说的见单独宣说，其原因是它与其他烦恼有点不同。或者也可以说，因为众生先有萨迦耶见，依靠萨迦耶见造作各种各样的业，由此转生于轮回当中。

前面讲了为什么无明个别宣说呢？因为它是三有的根本。在这里单独宣说见，因为见在转生轮回中也起非常大的作用，如果没有单独宣说见，仅仅依靠漏不一定能转生轮回，因为不管我们造什么业都必须有见来摄持。

《自释》和这里的解释稍微有点出入，但这里应该这样解释。也就是说，恶见在轮回中起根本作用，因为未以见摄持的其他烦恼与安置轮回不相合。因此，这里宣说了四瀑流和四结合中与三种漏不同的特点。

这是佛经中讲的瀑流，宗喀巴大师的《三主要道论》里面，说四瀑流是生老死病。有些佛经中所

承认的瀑流有烦恼的意思，有时也是指烦恼所产生之果——生老死病，也有这样解释的。佛经中经常对众生的生老死病用瀑流来比喻，为什么呢？因为众生漂泊在轮回当中，就像瀑流中的鱼儿，虽然自己想作主，却无有自由，同样，众生被无明、贪等烦恼控制相续的时候，自己根本得不到自在。

很多修行人也可能有这种体会：每天都想变成一个很好的修行人，不管是背诵、修行都能精进行持，但有时候在无缘无故当中，自相续中的烦恼开始挣扎不息，自己一点自由都没有，明知道在生烦恼，却实在没有办法应付。这种痛苦就是轮回的本体。大慈大悲的佛陀用他的智慧眼已经宣说了轮回的本体，众生烦恼的本质与众生相续中的各种恶见相连，这其中的关系，在有关的大小乘经典中宣说得明明白白。有时候我们看到佛经中所讲烦恼的特点，与自相续的烦恼非常相符合，这时候也应该对佛陀的功德和智慧自然而然生起极大信心，确实在这个世界上，唯有佛陀才能圆满宣说众生各种快乐和痛苦的因。

丁三、近取：

近取实际也是烦恼的另一种名称。我们经常说近取五蕴，五蕴也叫做近取，但在这里，所谓的近取指的是随眠烦恼，也有四种。

**如是所说及无明，诸近取即见分二，**

**所谓无明非能取，是故混合而宣说。**

近取也有四种，欲近取、我所近取，无明可以

包括在里面，又将见分为两种，即前四种见总说为见近取，再加上最后一个戒禁取见近取。

所谓的四近取，即是指欲近取、我所近取、见近取、戒禁取见近取。这里为什么把无明合在一起讲呢？因为无明并不能单独作为能取因，也就是说，无明并未在整个轮回中单独起到执著之因的作用，所以在讲近取的时候，所有的无明与其他烦恼混合在一起宣说。

欲近取：上述的欲瀑流结合及无明总共三十四种是欲近取。前面无明是单独讲的，这里将无明加上，欲界共有三十四种欲近取。

二、我所近取：有瀑流结合及上界的无明共三十八种大多数内观，是执为我所的根源，是我所近取。

前面所讲到的近取有没有不具足四种的过失呢？不会有不具足四种的过失，因为见分为两种之故。

三、见近取：三界的前四见合起来，共有三十种见近取。

四、戒禁取见近取：整个三界当中有六个第五见——戒禁取见，是执非道为正道，成了正见的怨敌，并且以历经众多无义的苦行来欺惑在家与出家两方，因而过患极重，所以单独将戒禁取见安立为近取。

确实是这样，在这个世界当中，本来不是正道的认为是正道，这种邪见成为正见的怨敌，很多人借此做各种各样没有任何实义的苦行，欺骗了无数

在家人和出家人。由于过患和害处相当大，大慈大悲的佛陀将戒禁取见安立为一种近取，告诉他们：这不是真正解脱的因，而是轮回之因。所以，虽然前面几个烦恼也很重要，但最关键的就是见；前四种见当然也是非常可怕的，但最可怕的就是最后一种见。

现在的世间人虽然信奉各种各样的宗教，但有些宗教以杀生为主，有些宗教以邪淫为主，有些则以偷盗为主……这样的邪宗邪见，在世间上层出不穷，非常多。他们欺骗了无数的众生，对众生的害处非常大。因此，佛陀单独安立一个戒禁取见为近取，原因也是这样。

现在在座的大部分修行人已经身披袈裟，应该算是趋入佛门了。作为一名佛教徒一定要守持正知正见，如果在见解上没有打好稳固的基础，就像《四百论》里所讲："宁毁犯尸罗，不损坏正见，尸罗生善趣，正见得涅槃。"慈诚罗珠堪布在《前世今生论》的开头也引用过这个教证，我认为用得非常好。现在的很多人最关键就是在见解上下功夫，如果在见解上扎下非常稳固的根，无论如何，在今生来世都有解脱的机会。所以，在座的有些年轻人，因为以前在你的思想当中有些习气相当严重，即使在两三年、五六年当中得到了佛教的灌顶，也听了佛教的学问，但是你到了世间上以后，随着时间的流转，自己的见解会不会全部销声匿迹？如果见解已经丢失了，到时候自己也会出现各种各样的戒禁取见，最后自己的所作所为都成为徒劳无义，非常可怕。

有时候凡夫人自己不能做主，应该在诸佛菩萨和上师面前发愿：生生世世当中，最关键的是不要生起恶见；第二个，不要失去自相续中的菩提心。我觉得这两个是修学过程中最关键的，一是自己的见解不要在有生之年当中有损减，二是自己的菩提心不要退失。如果见解已经变了、菩提心已经退失，即生当中的所作所为，不会有任何意义。以前不管出家还是在家，学佛肯定是有功德的，这是不可否认的，但是以后的前途已经完全失坏，再也没有希望了。因此，所有的修行当中，见解是最关键的。

现在世间当中各种各样的邪知邪见纷至沓来，在面对这些境遇的过程中，自己如果没有稳固的见解，恐怕很容易受影响，自己也逐渐行持戒禁取见，真的非常可怕！所以，佛陀为什么将见分为两种，总的宣讲了前四种见，又单独宣讲了戒禁取见，原因就是这样的。

那么为何与无明混在一起称为近取而不单独宣说呢？前面讲瀑流结合的时候，十五个无明是单独宣说的，为什么这里把所有无明合在一起讲呢？

这是有原因的。由于取后世的缘故为近取，无明不明显，无有助伴单独不能取后世。无明有不共无明和共同无明，共同无明是指无明混杂在贪心、嗔心等烦恼当中，也就是烦恼中有无明的成分，若未与烦恼混杂在一起，不能单独取后世，所以在这里混合而说，并未单独安立。

以上讲了佛经中所宣讲的异名，下面解释彼等

词义。

丁四、解释彼等之义：

**彼等极为微细故，随系二种随增故，**

**及跟随故称随眠。彼等能置与能漏，**

**能冲能粘近取故，即是漏等之定义。**

颂词中说，什么叫做随眠呢？在讲随眠品的第一天也给大家讲过，所谓的随眠是非常细微的意思，很隐秘，我们相续中随眠烦恼的种子或习气，很不容易了知，它们会依随“系”和“得”而相联，通过两种方式随增，所以叫做随眠。这里随眠中的“随”就是随着的意思。自己睡懒觉的话，怎么样讲课都是听不到，自己隐藏在被窝里面，烦恼也是这样，一般在外面不明显，而是睡在自己的身体或者“自己的床上”，这叫做随眠。由于具有安置于轮回和能漏于轮回，以及能粘等几种作用，取名为漏等名称。

若问：为什么这些烦恼称为随眠呢？原因是这些烦恼不是色法，这是第一个条件，有部宗认为所有的随眠烦恼都不是色法，并且是心所的本体、难以通达、极为细微隐蔽。

大家都知道，想要认识烦恼真正的本体，通过现在的科学、心理学等是没办法的，只有通过学习大慈大悲佛陀的教言，才能通达烦恼的本体。一般人没有深入细致研究，根本不能通达。

又由于从无始时以来就与得绳相联[12]，连续不

[12] 这是有部宗不同的观点，众生相续中的烦恼，不管是未生法还是已生法，都是以系和得相联的。

断，通过所缘与相应的方式增长，如果未断除种子，则再度在相续中辗转跟从。也就是说，未以出世间智慧断除随眠的话，自相续中一直会接连不断地跟随，因而称为随，由此缘故称为随眠。

按理来讲，解释随眠的颂词放在本品第一个颂词可能好懂一点，但是世亲论师可能写到这里的时候，突然想起：我写了半天随眠，到底随眠叫什么……。然后在这里作名词解释……可能是这样。

下面解释佛经中宣讲的几种烦恼的不同名称。

若问：为何这些烦恼称为漏等呢？

以这些烦恼能安置在轮回中，或者从六处的伤口中能漏到轮回中，从而称为漏。“漏”就是指有漏法，依靠有漏法让众生停留在轮回当中，或者说众生一直不停地在外六处、内六处的伤口中，无有自在，从这个角度称为漏。

能冲到后世，故称为瀑流。瀑流是用水流的比喻来宣说的，将上面的东西可以冲下去，众生依靠随眠烦恼直接冲到后世去，这个角度来讲是瀑流。

能与后世粘连在一起，因而称为结合。烦恼也可以叫做结合，为什么呢？如果没有断掉烦恼，它会直接把你粘到后世去，所以也叫做结合。

由于能取受轮回而称为近取，这些即是漏等名称的定义。近取，也就是自己取受轮回。

**丙二（论中所出现之异名）分二：一、略说；二、广说。**

前面是《长阿含经》等经典中所讲烦恼的异名，

下面讲《对法七论》中所讲烦恼的异名。

丁一、略说：

**此等亦分为结等，故复宣说有五种。**

这些随眠有结，以及“等”字包括的缚、随眠、随烦恼、缠，因而经与对法论中也有分类说五种的，下面会有广说。

# 第一百一十四课

思考题：

1. 为什么将烦恼称为结？九结分别是指什么？

2. 将前三见和后二见分别安立为一种结的原因是什么？为什么将十缠中的嫉妒、悭吝于此处单独安立为结？

3. 什么是五种顺下分结？

4. 得预流果应断五见及疑，为什么有些经中说断坏聚见、戒禁取见、疑三结，便能得预流果？阿阇黎对此如何承许？

5. 五种顺上分结分别是哪些？称为“顺上分结”的原因是什么？

克主杰的十大誓言里面说，哪怕听四个偈颂以上，也要以菩提心来摄持。所以每天早上听经的时候，大家应该以菩提心摄持。不管听哪一位上师讲经的时候，发一个菩提心极为重要。

《俱舍论》当中，前面讲了随眠在经中提到的各种名称，比如漏、瀑流、结合和近取，下面继续讲第二个问题，论中所说随眠的各种异名。

丁二（广说）分四：一、结；二、缚；三、随烦恼；四、缠。

戊一（结）分三：一、九结；二、五顺下分结；三、五顺上分结。

己一、九结：

依靠下面讲的九种结烦恼，让我们与轮回结上

缘，始终结在轮回当中，不能脱离，依靠这些烦恼，自相续一直无法摆脱染污之法。也就是说，与烦恼结上一种很古老、很坚定的缘。烦恼经常有结的含义，比如《入中论》讲到第一地菩萨要断除三结，所以，结也有烦恼的意思。如同绳子打结，在相续中以烦恼打上结，令自己不能顺利获得解脱。归根结底，全部是烦恼的意思，但是，大慈大悲的佛陀在不同经典中，用不同的名词表示众生相续中的随眠烦恼。

**实体与取相同故，安立见取之二结，**

**二唯不善自在故，嫉悭单独称二结。**

这里讲到贪心、嗔心、慢心、无明、见和疑惑六种根本烦恼，在此基础上加上取结——这里的取不是十二缘起当中的取，而是指五种见当中的见取见和戒禁取见，再加上嫉妒和吝啬，共有九种结。

九种结当中，见结指总的见，也即五种见中的前三者；取结则指后二见——见取见和戒禁取见。那么，这里提出一个问题：九结当中将前三见作为一个结，后二见也安立为一个结，为什么不把五见算为一个结呢?

颂词当中专门对此作了回答，这是有原因的。什么原因呢？一是实体相同之故，二是取相相同之故。

那么，嫉妒和吝啬本来是十缠当中的，为什么会在这里单独安立为结呢？因为此二者唯一是不善，而且是自在而生的。正是因为这两个原因，将嫉妒和吝啬安立为两种结。

颂词中对九种结里面其他几个没有一一解释，只讲到了这两个问题，为什么提出这两个问题呢？下面再给大家介绍一下。

结有九种，大乘的一些论典，如《辨中边论》[13]当中说，为什么将烦恼称为结呢？因为会障碍解脱。其中将这方面的道理讲得比较清楚。我们也学过《弥勒五论》的很多论典，大家应该心中有数。总的来讲，大乘和小乘都承认这些烦恼的不同名称，因此我们不要认为：《俱舍论》当中讲的内容，对于修学大乘和无上大圆满的人来讲没有必要，学习这些十缠、九结等都没有必要。不能这样想，为什么呢？大慈大悲的佛陀在不同的大小乘经典中，宣说了很多烦恼的名称，我们在解释的时候，有时候用缠来表示，有时候用结合来表示，有时候用漏来表示，有时候用结来表示……我们应该善巧名言，这对求学者通达广大如海佛经里的种种教义，是最好的一种途径。如果是不善巧名言、愚昧无知的人，则自相续无法通达广大如海佛经里的各种教义，因此大家应该明白这方面的道理。

结有九种，即贪、嗔、慢、无明、见、疑六种根本烦恼，再加取结，嫉妒结与悭吝结。其实每一个后面都可以加上结，如贪结、嗔结、慢结、无明结……《自释》里面就全部加上结来讲的。九种结当中，见结是指五种见中的前三种——坏聚见、边执见、邪见，取结则是指五种见中的后二种——见

[13] 《辨中边论》：九种烦恼相，谓爱等九结。初二障厌舍，余七障真见，谓能障身见，彼事灭道宝，利养恭敬等，远离遍知故。

取见和戒禁取见。九结中的嗔心、嫉妒、吝啬只是欲界的障碍，其他六种则是三界的障碍。这些内容在《辨中边论》当中都讲过，其中对于九结在三界中如何障碍解脱的方式宣说得比较详细。

这样的话就出现了一个问题，在九种结当中，五种见没有合在一起来说，而是将前三见作为一个结，后二见也作为一个结，如此单独宣说的原因是什么呢？

这是有原因的。颂词中说了，有两种原因，也即前三见和后二见的实体相同，取相也相同。首先是第一个原因，为什么说前三见的实体和后二见的实体相同呢？

第一个原因是实体相同，前三见与后两见同样有十八种实体，其中前二见——坏聚见与边执见，在欲界中是苦谛的两种见断，在上界也各是两种见断，三界共有六种；邪见在三界当中各有缘苦集灭道的四种见断，如此一来共有十二种，因此前三见总共有十八种，这是从所断方面来讲的。后二见也同样有十八种，其中第四见取见在三界中各有缘苦集灭道的四见断，三界共有十二种；第五戒禁取见在欲界有缘苦谛、道谛的两种见断，在上两界也各是两种见断，三界共有六种，因此后两种见共有十八种。

第二个原因是取相同，取相怎么相同呢？前三见作为所取相，可以作为见取见和戒禁取见的对境，如在相续中生起邪见，戒禁取见缘此邪见而执为很殊胜，并在实际行动中如此行持；见取见也是执前

三种见为殊胜。后二见同是能取，因而将戒禁取见与见取见二者除见结以外单独宣说。

所有的缠中，嫉妒与悭吝二者单独称为结的原因是什么呢？

原因是这二者完全是不善业，不要说善业的成分，连有覆无记法的成分也是没有的。只要有嫉妒心，相续中必定会生起诸多不善之法。有些道友也是嫉妒心特别强，其他人稍微有一点优点，心里马上闷闷不乐，这种行为有没有一点善的成分呢？肯定是没有的。有没有无记的成分呢？无记的成分也是没有的。为什么把它作为结呢？因为心里有疙瘩，会形成一种结，一直想不通，因此完全是不善业的。

并且此二者是自在而起的，所以，嫉妒与悭吝在八种缠以外单独称为二结。嫉妒心和悭吝不需要依靠其他烦恼而生起，前面第二品讲过，嫉妒心和悭吝属于小烦恼地法当中，不与其他心所相应，有一种独特的体性，自然而然增长，因此这里说“自在而起”，不是依靠其他外缘引起的。有些人对法布施也有一些悭吝心，比如别人问他一个问题，自己明明知道，但是害怕别人知道，对法有种悭吝心。还有些人对财产有悭吝心。

上面总的讲到了九种结，这里面也可以分为五种顺上分结和五种顺下分结。首先讲五种顺下分结，什么是顺下分结呢？

### 己二、五顺下分结：

**五种顺下分之结，以二令不离欲界，**

**由三能令复返回，门与根摄故为三。**

**不欲前往与迷路，于道生疑此一切，**

**成趋解脱之障碍，是故唯说断此三。**

五种顺下分结，是指坏聚见、戒禁取见、欲贪、怀疑、害心五种。它的作用是什么呢？其中两种结会让众生无法离开欲界，其余三种，则令众生即使离开欲界，也会再次返回到欲界中——虽然离开欲界转生到色界、无色界，但是“令复返回”。有些经中只讲到断除三结才能获得预流果，是有原因的，以门类和根所摄的缘故，安立为三——坏聚见、疑惑和戒禁取见。

世亲论师在这里用一人行道的比喻来说明安立为“三”的道理。如同一个人行道，首先自己并不愿意去，后来不得已前去，又在中途迷路，对道路生起怀疑，这些都会成为到达目的地的障碍。因此，以“不欲前往”、“迷路”、“于道生疑”这三种比喻，说明了断除坏聚见、戒禁取见、疑惑才能获得预流果的原因，这是世亲论师的观点。总的来讲，戒禁取见、坏聚见、疑惑全部是障碍解脱的根本，因此经论中只讲到了上述三种结。

顺下分结有五种，即坏聚见、戒禁取见、怀疑、欲贪、害心。这些为什么叫顺下分呢？因为三界最下等的是欲界，依靠这些烦恼，欲界当中不能顺利获得解脱，与它随顺，由此得名为“顺下分”。欲界与上二界比较起来，非常下劣，为什么这样讲呢？因为欲界包含三恶趣，烦恼非常粗大，心不寂静，

随时会产生各种各样的烦恼，比上二界下劣，而且依靠这五种烦恼随顺欲界，无法从欲界当中得到解脱。

五种顺下分结均与欲界相合，其中欲贪与害心可以起到不离开欲界的作用，《自释》里面说[14]，此二者就像监狱里专门看守犯人的狱卒一样，只要相续中有欲贪和害心，就无法从欲界当中离开，就像监狱的犯人一样；以坏聚见、戒禁取见、怀疑三者，虽然能转生到上界，但又会使其返回到欲界，如同监狱里面的犯人已经逃脱了，但是又被抓回来一样。佛经中说：依靠断除这三种烦恼可以获得解脱。

大家如果精通了《俱舍论》，以后学习《弥勒五论》等其他经典就不会很困难。所以在学习的过程中，千万不要半途而废。有些人刚开始的时候，很精进，每天都在研究《俱舍论》，可是现在经常觉得：我可能不是学《俱舍论》的根基……。所谓的根基不是自己定的，每个人对每一种法都应该有非常殊胜的感觉，这样才能对自己有利。因此，有些人自己把自己的根基固定下来了，这是不合理的。实际上，真正了知一切众生的根基是佛陀十种智力之一，类似“我是修大圆满的根基”或者“我只是念咒语的根基”之类的想法，做一些自我安慰倒也可以，但是成为给自己开脱的一种方法的话，是不是有点可惜？！

[14] 《自释》：论曰。何等为五。谓有身见戒禁取疑欲贪嗔恚。何缘此五名顺下分。此五顺益下分界故。谓唯欲界得下分名。此五于彼能为顺益。由后二种不能超欲界。设有能超由前三还下。如守狱卒防逻人故。

现在很多人算是比较年轻的，智慧也不是那么愚笨，正在闻思修行的过程中，偶尔自我安慰一下也可以，就像病人对自己有一个安慰，会觉得舒服一点，但是我希望你们不要随着别人的语言跑。有些人说："你不要学《俱舍论》……我也不学，我们去学马头金刚，嗯啊啊啊……肯定很殊胜！"以前很多大成就者修马头金刚之后，也会发出马的鸣叫声……。但有时候人的想法变得特别快，自相续中连出离心和菩提心都没有，然后听别人说要修马头明王，就对其他人也说："《俱舍论》是小乘法，应该修马头明王。"修马头明王也可以，但最好是打好基础，不要简简单单地什么事情都不详细分析，不然到时候自相续很可能会生起邪见。因此，最好是通过这些道理来详细分析，否则，对佛教的每一个道理如果没有生起信心，恐怕自己的见解不一定稳固。

我想大家每天学习《俱舍论》，当然是很困难的。格鲁派和宁玛巴一般是在一年两年当中不断地研究，但我们现在基本上半年当中就要全部学完，的确是有一点困难。但我想：只要功夫深，铁棒磨成针。没有什么很大的困难，是吧？！

若问：预流果不是已经断除了五见与怀疑，为何经中说唯有断除坏聚见、戒禁取见与疑结三者，才能获得预流果呢？

此处所说的佛经指《大名经》和《摧毁三千经》两种经典，《俱舍论大疏》里面是有的。《摧毁三千经》里面讲了很多咒语，很多人认为这部经是密宗行续

部里面的一部经典，但《俱舍论大疏》里面也引用过这个教证。

《摧毁三千经》和《大名经》中讲了什么呢？断除坏聚见、戒禁取见和疑结的话，可以获得预流果。那么，为什么这里说要断三种结以后才能获得预流果呢？

这只是从门类相同的角度来讲的，另外，三种结是烦恼的根本，只要根本断了，其他的烦恼也可以间接断除，并不是说预流果的所断只有这三种结，除此以外再没有其他结，不是这个意思。

关于这一问题，有两个原因：

第一个原因是，因为直接宣说断除了第一门的坏聚见、前后两门类的戒禁取见、四门类的怀疑三者，间接也能了解断除第一门类的边执见、四门类的邪见与见取见，门类相同之故。

所谓的门类相同，比如坏聚见和边执见是门类相同的，为什么呢？坏聚见将五蕴认为是我和我所，边执见则认为五蕴是常有或者断灭的，此二者是相同门类；坏聚见和边执见都是只缘苦谛，在其他的道谛、灭谛、集谛里面，都没有坏聚见和边执见，此二者门类是相同的。因此本论说，坏聚见如果断除，依靠坏聚见而产生的边执见自然而然会断除，门类相同的缘故。这是第一门类。另外，邪见与见取见，跟怀疑一样，在苦集灭道见断中都存在，属于四门类，如果怀疑断除的话，邪见与见取见与其门类相同的缘故，也可以很容易断除。

因此，这里面只提三个烦恼——坏聚见、戒禁取见、疑惑三者就可以，如果坏聚见已经断了，与它门类相同的边执见自然而然会断除；如果断除了怀疑，与它同门类的邪见和见取见也很容易断除。《大名经》里面，之所以只提三个烦恼，不提其他烦恼的原因，就是门类相同的缘故。

有关经论中烦恼的异名这一部分，《自释》里面一点都不广，好像世亲论师认为这些内容很容易。但是《俱舍论》里面没有特别简单的内容，像《大圆满前行》和《入菩萨行论》那样，肯定是没有的，《俱舍论》特别难懂，只不过学习过这部论典以后，再看《大圆满前行》等其他论典，可能会觉得很容易，因为难的已经学过之后，其他的论可以轻而易举地了解。所以，藏地很多高僧大德，或者有智慧的人，特别喜欢学习一些难的东西，特别简单的不太愿意学，原因是什么呢？因为每天在特别困难的内容上下功夫，其他比较简单的问题可以轻而易举地解决。但是有些比较胆怯、没有胆量的人，每天只想修一点简单的法、念一点观音心咒就可以了，“嗡玛尼叭美吽、嗡玛尼叭美吽……”，这样也可以，但大家还是要学一点比较难的，不要整天都是……

前面讲到的次第，你们再看一下。意思是第一门类的坏聚见、前后两门类的戒禁取见和四门类的怀疑，这三者已经断除，间接可以了知，第一门类的边执见、四门类的邪见和见取见都可以断除。

通过宣说断了这些，而说明见断的贪等也已断除，因为贪等缘彼等而是其有境之故。断除了上述

三种烦恼，其他的贪等烦恼也会断除，因为贪等都是缘这些烦恼而产生的，比如对自己的邪见产生贪心、产生嗔恨心等等，因而三结能包含一切见断门类。

《入中论》里面的三结也是这三个结——萨迦耶见、怀疑、戒禁取见，萨迦耶见就是指坏聚见。所以，大乘也应该是这样承认的，得地的时候断除这三结。

第二个原因是，由于边执见的根本是坏聚见，见取见的根本是戒禁取见，邪见的根本是怀疑，因此三结能涵盖一切根本，直接宣说断除所有的根本，间接可以懂得断除根本所属者，所以只是宣说了断此三种。

阿阇黎世亲论师承许说：例如，不愿意到别的地方去、迷路与对路途有疑虑，乃至存在这三种违缘期间不会去往其他地方。往生极乐世界也是这样，有些人不愿意往生，所以不会去祈祷；有些人对往生充满疑惑：会不会往生？一直很怀疑；有些人虽然想往生，但是祈祷往生的并不是阿弥陀佛刹土……听说阿弥陀佛在美国那边，因为在西方……他已经迷路了，认为极乐世界就在娑婆世界当中，这种想法都是不合理的。同样的道理，对于趋入解脱，以坏聚见而有我与我所，从而担忧断我，所以害怕解脱不愿趋向；由于有戒禁取见，依靠外道的邪师说法，导致自己已经迷路了；对解脱产生怀疑，有这三种能障的缘故，不能获得解脱。如果断除了这些，说明趋至解脱无有障碍，因此从最主要的角度说了只断除三结。

断除三结方面，萨迦派和格鲁派也有一些不同观点，《入中论》、《中观四百论》当中都会讲到，希望你们好好地去理解。在大乘当中，这三结是必须断除的，如果没有断除，圣者的智慧无法得到。

己三、五顺上分结：

**顺上分结亦有五，色界无色界所生，**

**二贪掉举慢无明，令不超离上界故。**

顺上分结指的是色界和无色界所生的两种贪，还有掉举、无明和我慢，这五种烦恼令众生不能超离上二界，获得解脱，而获得阿罗汉的时候，所有的顺上分结和顺下分结全部会断除。

经中所说的“五种顺上分结”，即指色界与无色界所生之贪是行于这两界的主因，分开有两种，其余每一种算为一，即掉举、我慢与痴。为什么叫顺上分结呢？此等皆能起到不离开上界的作用。为什么叫顺上呢？跟欲界比较起来，色界无色界的禅定是寂静、微妙的，烦恼微小，没有恶趣，处于善界的区域，等等，有很多功德，与解脱趋近，因此称为顺上分结。总共有五种。如果有了这些烦恼，不能离开上二界，不能获得阿罗汉的果位。

# 第一百一十五课

**思考题：**

**1. 将烦恼称为缚的原因是什么？缚有几种？分别是什么？它们产生的因是什么？**

**2. 所谓的随烦恼是指什么？有多少种？大小乘有什么不同说法？**

**3. 缠的数量有多少种？大小乘有什么不同说法？它们产生的因分别是什么？**

**4. 六垢是指什么？分别从哪些烦恼中产生？**

**5. 十缠和六垢当中，在见断和修断中如何区分？原因是什么？**

《俱舍论》第五随眠品当中，现在讲佛经和论典里面所说烦恼的各种名称和种类。佛经里面烦恼的各种名称已经讲完了，这里讲论典中有关烦恼的不同种类，前面已经讲了五顺上分结、五顺下分结，总的九种结也已经讲完了。下面讲缚，烦恼也经常称为缚。

**戊二、缚：**

**因以苦乐舍三受，安立贪嗔痴三缚。**

众生相续中有苦、乐、舍，前面第一品、二品中已经介绍了苦受、乐受，还有等舍的受，有三种受。依靠这三种受，自相续会产生什么呢？产生贪心、嗔心、痴心。也就是说，依靠乐的感受，会在相续中产生贪心；依靠苦的感受，会出现嗔恨心，然后

去打架、吵架；依靠不苦不乐的等舍受，会产生愚痴之心。这三种就叫做缚。

为什么叫缚呢？比如蚕自己吐丝，将自己的整个肢体全部束缚、捆绑，同样的道理，依靠贪心、嗔心、痴心这三种烦恼，已经将众生的相续捆缚了。

缚有多少种呢？有三种，即从与苦受、乐受、舍受相应的角度次第增长贪嗔痴，从而令众生被束缚在轮回当中。

《法施比丘请问经》中也说：依靠乐受增长贪心，依靠苦受增长嗔恨心，依靠舍受增长痴心。佛经中也讲了，依靠三种受会产生三种烦恼——贪嗔痴。但是不是所有的嗔恨心和贪心，都是依靠痛苦和快乐产生呢？对自相续来讲，一般是这样的，但也有一些特殊情况，比如自己的怨敌得到快乐的时候，自己会生起嗔恨心；看到怨敌感受痛苦，便会生起贪爱之心："我的怨敌今天已经遭到了如何如何的痛苦，肯定会家破人亡……"自相续当中非常高兴，这种情况也是有的。那是不是依靠等舍一定会增长痴心呢？痴心会不会依靠其他受来增长呢？满增论师在有些讲义里面说：痴心跟舍受的本质比较相应，痴心与其他烦恼不太相同。以上讲了三种缚。

实际上，我们经常说众生被贪嗔痴所束缚，在轮回当中的众生，被称为具一切缚的凡夫者，有些佛经中也说"具一切缚"，意思就是说，在轮回当中，对贪心、嗔心、痴心无有丝毫损害而被捆绑的人，就叫做具束缚者。有时候具一切束缚的众生就是指凡夫，因此，贪嗔痴在有些经中用"缚"来代替，

具有贪嗔痴的补特伽罗就是具缚者。

**戊三、随烦恼：**

**所谓根本烦恼外，染污心所之行蕴，**

**一切均称随烦恼，彼等不应称烦恼。**

这里所谓的随烦恼指的是什么呢？除了前面讲到的六种根本烦恼以外，具有染污心所的行蕴。也就是说，相应行和不相应行当中的相应行，由于与其他心和心所相应，所以叫做随烦恼。

麦彭仁波切《智者入门》，以及《大乘阿毗达摩》里面都讲得比较清楚，大乘一般讲二十种随烦恼。意思就是说，染污心所之行蕴，由于相应根本烦恼而起，所以叫做随烦恼，它们不应该称为根本烦恼。

所谓的除了六种根本烦恼以外，其他的染污性心所行蕴所摄的烦恼是指什么呢？也就是与根本烦恼接近存在的随烦恼，有些与痴心相应，有些与嗔恨心相应，有些与贪心相应，因此是随着根本烦恼而起的。都有哪些呢？十缠、六垢、放逸、懈怠及不信共十九种。

随烦恼，应该以这种方式承认是可以的。《俱舍论》里面把随烦恼安立为多少种呢？应该是十九种，大乘讲到二十种。这里十缠加上六垢，后面加上放逸、懈怠以及不信——对上师三宝无有信心，都是随烦恼里面包括的，总共有十九种。这里的说法也许和第二品里面所讲的烦恼分类有点不相同，你们方便的时候看一下。

《杂事律》中宣说了不喜、打呵欠等二十四种。这二十四种在《俱舍论大疏》里面是有的，但有些不太好懂，比如说忧愁、苦受、意苦受等等，这些在《俱舍论大疏》里面都有。当时我想翻一下，但是后来没有时间翻，方便的时候再看一下。总的来讲，《杂事律》里面是有的，《自释》当中没有提。

这些之所以不能称为根本烦恼，是因为它们不是根本之故。在社会上也是这样，主要的领导和普通的平民有一些差别，一切烦恼当中最根本的就是所谓的贪嗔痴等六种随眠，其他相应根本烦恼而起的随烦恼，虽然有时生起也需要忏悔，但它们并不是根本的烦恼，因此不能称为根本烦恼。

戊四（缠）分二：一、真实宣说缠；二、旁述。

己一、真实宣说缠：

**八缠无惭无愧嫉，悭掉举悔昏沉眠，**

**或十复加忿与覆。无惭掉举与悭吝，**

**皆由贪生覆有诤，无愧昏眠无明生，**

**悔心乃由怀疑生，忿与嫉妒由嗔起。**

缠总共有八种，无惭无愧——第二品已经讲了它们的作用和本体，还有嫉妒心、悭吝、掉举、悔心、昏沉、睡眠。一般大乘唯识宗以上都承认八缠，小乘有部宗再加上忿和覆两个，共有十种缠。

悭吝和嫉妒，结当中为什么单独宣说此二者？前面专门有个辩论。对于缠，人们也经常认为，烦恼一直缠着我、病魔一直缠着我、毒蛇一直缠着我

……世间上也有这样的。所以，缠的含义来讲，实际是指众生不能获得自在。

十种缠是从哪些根本烦恼中产生的呢？无惭、掉举与悭吝皆是由贪心中产生；“覆有诤”，“覆”是有争论的；无愧、昏沉、睡眠三者是从无明愚痴当中产生的；悔则是由怀疑中产生的；忿和嫉妒由嗔恨心中生起。这是从产生的因方面来讲的。

能缠缚在轮回的囹圄中，或者这些如果存在，就会引起恶行，因此称为缠。所谓缠的本意应该是这样。我们经常翻阅佛经的时候，有些烦恼没有直接提，而是用缠来表示，比如具有缠缚者，把缠和缚结合在一起，意思是说具有烦恼的人。藏文和汉文有点差别，汉文当中经常说缠着不放，但藏文当中这种说法比较少，但是汉文经常用缠，比如说这个病缠着我很多年了、有一只狐狸一直缠着我、某某人一直缠着我等等，实际上也可以说，嗔恨心缠着我、贪心缠着我、嫉妒心缠着我……真正的十缠里面，比如睡眠缠着我、昏沉缠着我、舍不得给予的吝啬心缠着我，始终没有自由，因此称为缠。

数量决定八种，其中戒律的违品是无惭、无愧，如果无惭无愧缠着你，戒律方面肯定不会重视，有惭愧的人守持戒律很严谨；利他的违品有嫉妒、悭吝，如果一个人相续中有嫉妒心，就不会看到他人的功德，有吝啬心就不会以法或财来布施众生；智慧的违品是掉举、悔心，如果有了掉举和悔心，智慧始终无法增上；戒定慧三学里面，定的违品是昏沉、睡眠。

现在我们早上讲课，我怀疑有些人可能在课前念诵的时候一直在享受睡眠，这样实际是浪费自己的生命。我觉得早上念诵这些仪轨很重要，尤其是发一个菩提心，在一天当中都会用这样的发心摄持，每天都是念诵这样的仪轨，这是比较难得的机会。以前上师在的时候，十点钟大家集中在一起念《普贤行愿品》，有发心的机会。现在有些人已经把早上发菩提心的机会还给“睡眠老人家”了……我想这些人单独不一定会发心，我们一起发心的时候他都不念，等一会吃过早饭以后：“喇嘛多杰怎巴钦波南达（诸位大金刚持上师）……”会不会念呢？有点怀疑，不一定念。早上跟大家一起，与闻法相联的这种共同发心，还是有很大功德。因此，睡眠真是定学的一种违品，也是闻思的违品。

以上讲到八种缠。按照有部宗的观点，加上忿与覆，承许有十种缠。这里每一种缠的本体，在第二品里面已经讲了，这里不用宣说。

若问：如果随烦恼中的十缠是根本烦恼的等流果，那么它们是以什么根本烦恼产生的呢？

由贪产生无惭、掉举与悭吝，原因是，对自己的法贪执而不敬他法，因而产生无惭；贪执外境色声香味等种种欲妙而使心放荡，由此出现掉举；贪执我的资具等财产、我的法，不愿意给予众生，这就是悭吝，这三者主要从贪心当中产生。当然，在分析心所的过程中，也会有其他烦恼产生，但这里是就主要而言的。

有些论师认为，覆也是由贪心中产生。所谓的覆，

大家都知道，自己本来有一些过失，但是却隐藏不露。有些人认为这也是贪心产生的，因为担忧失去利养的缘故。覆就是隐瞒自己的过失，害怕显露自己的过失以后得不到利养，因此是贪心当中产生的。也有些论师说它是由无明中产生的，为什么呢？这个人太笨了，自己的有些过失不愿意说出来，本来实事求是地告诉别人是有利的，可是依靠一种愚痴心，产生了覆心所。还有些尊者说是从了知出现的过患之贪与不知过患的无明二者中产生，也就是说，既有贪心的一部分，也有无明的一部分，从这两种烦恼当中产生。对此相互辩论，众说纷纭。

对于这个问题，《自释》当中没有解释，覆到底是从愚痴中产生的，还是从无明中产生的……并没有说。但是《俱舍论大疏》里面说，应该是覆从无明当中产生比较合理，这可能是从广义来讲的，因为所有烦恼都是从无明当中产生的，覆也是从无明当中产生的。颂词中说“覆有诤”，覆这种随烦恼缠有各种争论的原因，这里已经讲了。

无明中产生昏沉、睡眠、无愧，因为明了而入所缘者无有昏沉与睡眠之故。入定时必须明了所观的境界，比如观想一尊释迦牟尼佛的佛像，首先要清晰明了所缘佛像，这一点必须是在无有昏沉和睡眠的情况下才能做到，如果昏沉和睡眠出来了，说明还在无明当中。又由于不了知罪业之果是痛苦，而不畏惧罪业，产生无愧。睡眠和昏沉是无明当中产生的，什么样的无明呢？比如认为：这样睡下去是可以的，睡一天是多么香的。尤其是春天，有些

喇嘛认为，春天如果喝一点酸奶，两天两夜醒不过来也是可以的，非常舒服。如果你是这样认为的，这就是一种无明，不知道人身这么难得……在这方面根本没有考虑，这是从无明当中产生的。

怀疑当中产生悔心不善。为什么呢？因为对于善果是安乐心生怀疑，从而对行善生起悔心之故。一般悔心是指做了善事以后生起后悔之心，这实际是从怀疑当中产生的。比如我以前学的法有没有功德？闻思到底会不会有功德？背诵有没有功德……浪费时间吧？！不如不背诵好一点……自己相续中生起一种后悔心，这都是由怀疑当中产生的，这里面也有愚痴的部分，但这里从主要的因来讲的。

忿与嫉妒是由嗔之因中产生，原因是由嗔心引发而产生恼心，称为忿怒；对他者的圆满心烦意乱，无法忍受，就是嫉妒。

己二（旁述）分二：一、六垢；二、法之差别。

庚一、六垢：

这里面讲的六垢和《大圆满前行》中讲的六垢是不同的，这里面主要从随眠的角度来讲，《大圆满前行》当中是讲闻法过程中的六种垢染。

**此外烦恼有六垢，谄诳骄恼恨与害。**

**诳与骄二由贪生，恨与害则由嗔生，**

**恼由见取中所生，谄由邪见所引生。**

什么叫做六垢呢？颂词中讲到谄、诳、骄、恼、恨、害六种。其中诳和骄，实际是由根本烦恼贪心中产

生，恨与害则由嗔心中产生的，恼由见取见中产生，谄由邪见中产生。

此外，如同身体有污垢一样，根本烦恼中产生的垢染或随烦恼有六种，即诳、谄、骄、恼、恨、害。这些是由哪种根本烦恼中产生的呢?

诳和谄，前者是自己本来没有功德却认为是功德，后者则是把自己本来具有的过失隐藏起来。前面第二品中主要是从功过方面来分析的。

诳与骄是由贪中产生的。为什么从贪欲中产生呢? 因为担忧失去利养等而作诈现行为，本来自己没有什么功德，但是害怕失去利养而作诈现行为，这是诳的定义。对于自己的法，不管对人还是财，如名声、相貌等，觉得自己很了不起，有一种骄傲的心生起。前面慢和骄是分开讲的，所谓的骄，是在外面不宣扬，但心里一直认为自己名声如何如何、青春美貌等等，这叫做骄。这是由贪心产生的。

恨与害由嗔心中产生，原因是于对境生损害心。“恨”是指把以往的矛盾一直放在心里；“害”，内心生起一种加害之心。所以，这两种都是从嗔恨心中产生的。有些金刚道友真的要注意，我们现在很多人能够原原本本地如法行持是有点困难的，但有些金刚道友始终对有些人有看法……包括对一些说法上师，始终觉得这个人很坏。有些人确实不太如法，在学院当中也可以看得出来，有些人在闻思修行各方面非常不错，但有些人，即使上课也是今天听、明天不听……今天堪布在课堂上批评了，就老老实实两天，可能最多三天，再看他的时候，习

气烦恼又出来了。但是我们最好是自己住在清净境界里面，对其他人应该观清净心。观清净心是密宗当中非常重要的一件事情，如果始终心里有一种恨，口头上也经常说："这个人经常恨我，对我有看法……"这样怀恨在心是不太合理的，大家应该注意。

恼由见取见中产生。为什么呢？因为将自己的见解执为殊胜而对他见生起损恼心之故。"恼"，不管是见解还是所做的事情，总是对别人的见解或所作所为有一种不满，这叫做生恼心，这是由见取见中产生的。见取见实际是非理的一种见，就像前面所讲的一样，有些人认为自己所做的是对的，但实际上全部是见取见，这种是不合理的。

谄是由邪见引起，由于对业因果持邪见，导致恶心不断、虚伪狡猾的缘故。

庚二、法之差别：

**其中无惭与无愧，昏沉睡眠掉举二，**

**其余则是修所断，自在如是一切垢。**

哪些是见断？哪些是修断呢？上面所讲的十种缠里面，无惭和无愧，还有昏沉、睡眠、掉举五种，有见断的部分，也有修断的部分。颂词中的"二"指的是见断和修断二者都有。十种缠里其余的五个则是修断，因为它们是自在性的，六垢也同样属于修断。

若问：十缠中哪些是见断，哪些是修断呢？

十缠中的无惭、无愧、昏沉、睡眠、掉举五种

与见断修断二者相应，原因是无惭无愧与所有的不善法相应，昏沉、掉举二者与一切烦恼相应，睡眠与欲界所有的意相应。一般见断是在分别念群体中产生的，也是内观的，而且这五种烦恼中，有些跟所有不善法相应，有些跟一切烦恼相应，有些跟欲界所有的意识相应的缘故，既是见断也是修断。

除了这五种以外，由随烦恼缠所摄的嫉、悭、悔、忿、覆，并不是直接或间接对真谛起颠倒执著，因为直接或间接对真谛颠倒执著是指见断，而这五种并不是直接或者间接去颠倒执著真谛，并且是趋入对境自之法相等，因而唯一是修断。它们又是具自在性的，因为不观待贪等其他烦恼自己取境之故，也就是说，在生起悔心或者忿怒心等的时候，不观待贪心等其他烦恼，自然而然产生。仅与无明相应，也是由于愚痴而不取境。所以说，随烦恼嫉妒等既是修断又是自在性的。

同样，六垢也都是修断并是自在性的。

# 第一百一十六课

**思考题：**

1. 十缠、六垢在三性中属于何者？

2. 色界一禅有谄诳的原因是什么？

3. 随眠烦恼与识相应的情况是怎样的？

4. 根本烦恼与受怎样相应？

《阿毗达磨俱舍论》当中，总共分八品。现在正在讲第五随眠品，这里主要讲轮回的因——根本烦恼和支分烦恼，所以此处的随眠，指的是根本烦恼和支分烦恼。“随眠”可能有两种解释方法，在此处讲随眠品的时候，随眠包括根本和支分的所有烦恼；一般来讲，随眠可以解释为支分烦恼。前面已经讲了一些随烦恼，随烦恼与随眠烦恼也有点差别。

前面讲到缠分真实宣说十种缠和旁述两个问题。第一个问题，有部宗承认的十种缠已经讲完了，这里讲旁述。旁述也分两方面——六种垢染和法之差别，法之差别当中已经讲了一部分，现在继续讲下去。

前文讲到无惭、无愧、昏沉、睡眠、掉举，既是见断也是修断，其他烦恼只是修断，有一种自在性。为什么叫自在性呢？因为它与无明相应，无明带有一种愚痴性。贪心、嗔心等，是一种固定性的烦恼，其他烦恼——嫉、悭、悔、忿、覆，因为不观待贪等烦恼，自在而起，所以是自在性的。六垢也是如此，

不但是修断，而且也是一种自在性，在取境方面与其他烦恼有所差别。前面在这方面作了一些分析。

有些人可能会想：对于十缠等作分析有什么作用呢？要了知，大慈大悲的佛陀对我等恶劣众生宣说这些法门，是相当有必要的。有什么必要呢？在我们相续当中经常会产生六垢或者十缠、三缚等等烦恼，在出现这些烦恼的时候，通过智慧宝剑可以断除其根本。也可以说，通过智慧剖析每一种烦恼的性质，以及它与哪种烦恼相应，它的对境是什么、分为哪几类，或者每一种烦恼的作用……对于这些方面一一分析清楚，在断除烦恼方面会具有相当大的重要意义和作用。

众生的根器千差万别，佛陀转八万四千法门的目的也在于此。有些所化众生刚开始对闻思很有兴趣，到达一定时期，可能不知道闻思的目的是什么？闻思的方向是什么？最后为自己找一个借口开脱，这种现象是非常不好的。因此，不管学习哪一部论典，一定要有信心、要精进，这样才会有一定的收获。如果自己没有信心，哪怕即身成佛、大圆满直指心性……对你说一百遍也不一定起到作用。

在闻思的过程中，会牵涉到中观、因明、俱舍，甚至大圆满续部如《普作续》等内容，但是在自相续中可能没有得到一个真正有利的法。因此，在闻思过程中要炼根，自己以前是钝根，现在要通过修炼转变为利根；以前自己的信心、精进等始终提不起来，现在通过修炼要转变过来。希望大家在闻思修行过程中，千万不要放松，一直分别“这是我需

要的、那个是我不需要的”，觉得不需要的就舍弃，这种闻思态度不太好。当然，要接受最甚深的窍诀，并且牢记在自己心间，这是非常重要的。

**欲界不善三者二，彼上则为无记法。**

**欲界一禅有谄诳，梵天欺惑马胜故。**

**昏沉掉举骄三界，余者唯由欲界生。**

一般来讲，欲界当中有七种缠和六垢，全部是不善业；其余三种缠也可以无记法和不善法的方式来具足；上二界的随烦恼全部是有覆无记法。欲界和一禅当中，有谄、诳二者具足，原因是梵天欺惑马胜尊者的缘故。昏沉、掉举、骄，这三者在三界当中具有。其他缠和垢只在欲界具足。

我们现在主要是讲十缠和六垢，那么，它们是善、不善、无记法中的哪一种呢？在三界当中的哪一界存在呢？当然，欲界的烦恼可能多一点，肯定是比较“丰富”的，欲界什么“坏人”都有——悭吝、忿、骄等烦恼都是具足的。

十六种烦恼当中，无惭等七种缠与六垢，在欲界中均是不善法，不可能具足善法的体相，因为它们的本体是不善业的缘故。虽然睡眠通常有善法的情况，比如睡眠中做供养三宝等善梦，但在讲缠的此处是指具有烦恼性的，因此不是善法，而昏沉、掉举、睡眠三者有不善与无记法两种。欲界以上的上二界存在的所有随烦恼，均是有覆无记法，因为上界无有不善法，唯是有覆无记法。

这些随烦恼在何地与何界中有多少呢?

欲界与一禅有谄、诳。第二品中讲过，自己本有的过失不愿意表露，叫做谄；自己本来不具足的功德，却在他人面前伪装为有功德，叫做诳。

有些人从学院出去以后，自己本来没有能力灌顶，也没有得到“金刚上师”的称号，为了得到一些利养，到处去说“我可以灌顶”、“某某上师认定我可以灌顶”……你这样直接灌顶的话，自己是很危险的。如果真正有能力的话，简单地讲一点开示，在自己没有利养的情况下，这是可以的。但是现在的人，自己根本没有功德，自以为有功德，这叫做诳；自己本来有很多过失，但是丝毫也不发露，因为一旦发露，担心自己得不到利养和恭敬，所以对外宣称自己非常清净，这种情况叫做谄。

谄和诳二者是可以分开的。当然，欲界具足谄诳的情况，大家应该都知道，因为现在的社会，谄诳是非常兴盛的。那么，色界一禅为什么会有谄诳呢？这里讲到，在释迦牟尼佛的眷属当中，马胜尊者持戒非常清净，行走时只看前方一木轭许的地方，佛在《毗奈耶经》当中经常赞叹马胜尊者。但是马胜尊者不知道四大最后灭尽于何处，于是在眷属中，向大梵天提出了这个问题。结果大梵天也不知道，而让别人传话说：“我是梵天，梵天伟大……”他说：“大梵天是万物的创造者。”说了很多诸如此类的谎言，而没有正面回答，以此迷惑欺骗马胜尊者。当然，只是一个人说的一句话，就用来代表整个色界也是有些困难的。在大乘有些经典的描述当中，

梵天实际也是诸菩萨显现为梵天形象来度化众生的，有些显现也是有密意的。但是小乘自宗认为：色界一禅之所以有谄诳，其原因就是梵天没有好好回答，做出了这种谄诳的行为。

昏沉、掉举可以说是烦恼地，在欲界有，在色界、无色界天人内观的过程中，也有昏沉或者掉举的现象。一般在色界无色界当中，在禅定过程中，可能会有昏沉或者掉举，但是真正的心在外面散乱的情况不一定有，只是有可能不能安住于自己内在的境界。骄在何处也不相违，因而在三界中都存在，从欲界来讲，对自己的相貌、名声、才华等，有一种傲气，这叫做骄；色界应该也是有的，因为色界有自己的无量宫，天子的身相也是十分端严；无色界当中，有些天人认为自己的等持很殊胜，相当于一种增上慢的骄心。在其他著疏当中不是很明显，不管《自释》还是《俱舍论大疏》，以及麦彭仁波切的《注释》里面，讲到这里都是几句话概括。蒋扬洛德旺波尊者的讲义算是比较广的，其他的讲义都特别略，没有其他地方可以参考……

这三者与谄、诳五种以外的十一种随眠，唯由欲界中产生。

**乙六（与何法相应）分二：一、与何识相应；二、与何受相应。**

上述讲到的随眠与哪些识相应？与五种受当中的哪些受相应？首先分析，这些烦恼与哪些识相应。

**丙一、与何识相应：**

**见断以及睡眠慢，即是意识之地起，**

**自在随烦恼亦尔，余者均是依六识。**

颂词中说，见断的随眠和修断中的睡眠、傲慢与意识相应；前面讲到的自在而起的随烦恼也是与意识相应；其他随眠烦恼与六种识相应。

若问：那么，这些随眠与什么识相应呢？根本烦恼与随烦恼中所有内观的见断，以及修断的睡眠与傲慢是意识之地，因为具有分别念并且不明显而不于意识以外的群体中产生之故。

大乘、小乘都是这样讲的，傲慢和睡眠全部是意识的错乱。眼识、鼻识、耳识等上面不可能存在傲慢和睡眠，因此，小乘中所有内观的见断，还有修断里面的睡眠和傲慢安立在意识当中。为什么这样讲呢？具有分别心的缘故，于根识中不明显的缘故，只是与意识相应。

同样，随烦恼具自在性的后五缠与六垢，这十一种是修断，也具分别念，因而是意之地。颂词中说“亦尔”。第二品里面讲到怒等十种小烦恼地，也只是与意识相应。

所有见断与修断中睡眠傲慢以外的三毒、无惭、无愧、昏沉、掉举、放逸、懈怠、不信的修断均是六识的所依者，也即依于六识。不仅仅与意识相应，而且全部与自己的根识相应，可以说有无分别的成分在里面，因为眼识、耳识、鼻识等根识，实际本体是无有分别心的。所以说，可以在六识群体中存在的。

丙二、与何受相应：

**诸喜乐与贪相应，嗔心与之正相反，**

**无明相应一切受，邪见相应意乐苦，**

**意苦受与疑相应，余与意乐欲界生，**

**诸舍与诸上界地，各自如应而相应。**

贪心与身乐受、意乐受相应；嗔心正好相反，与身苦受和意苦受相应；邪见与意乐受及意苦受相应；无明与所有的烦恼都相应，与一切受也可以相应。

缠里面的无明范围比较广，属于共同无明和不共无明中的不共无明，可以单独存在。从不知取舍的角度来讲，每一个随眠烦恼中都有无明的成分；在所有受当中，等舍受的范围是最广的，不管欲界、色界、无色界，任何地方都有舍受，在任何心所面前都可以有舍受出现。比如产生苦受、乐受的时候，感受很明显，但只是很短的时间，大多数时间都处于不苦不乐的状态当中。平时我们的感觉是这样的，快乐比较少，痛苦可能除个别人以外，也是比较少的，不过人们经常觉得自己很痛苦，也就是说意苦受多一点……这样不太好。

希望大家在闻思修行的过程当中要坚强一点，有些道友可能以前造的业比较严重，整天唉声叹气："我业力深重，痛苦啊！"自己都是摧毁自己："我现在很笨，我现在很穷，我现在很冷，我现在很痛……"这样的话，闻思修行始终都不会有进步。我看有些男众、女众，心情是很平稳的，虽然以前造

过很多业，但是现在遇到大乘佛法的时候，有忏悔的机会，自己还是增加了信心，这样只有利益、没有害处。因此，如果前世业力显现，即生真的想改变的确有点困难，就像有些人身体上的痛苦一样。有时候心里的痛苦可能是因为前世的一些因缘。

一般来讲，有些堪布的闻思修行真的很自在，平时身体可能也很好，再加上心情也始终很好，始终对闻思修行很有信心、很开心。即使生活有点困难也不计较，哪怕遇到再大的困难，也能坦然去面对。所以，人需要坚强，不要太脆弱了！不要整天愁眉苦脸："我活得没有意义，怎么办呢？"看到道友也是整天哭诉，看到牦牛就觉得："牦牛多么幸福，可以自由自在地在山上吃青草，我这个笨蛋背也背不下去，在家里也是很痛苦……"这样恐怕对闻思修会有影响。

在分析苦受的时候，自己也应该观察……一般来讲，众生的开心、痛苦与前世业力有相当大的关系，即生当中，有些时候自己的身体和心情，在所谓的保养方面也有一些差别，尤其是平时对自己的心情，能否想得开、放得下也是个问题。所以，遇到任何事情，应该想得开；遇到任何事情，应该放得下。如果放不下、想不开的话，本来是一个小小的问题，你认为：今天下雪了，路上会有泥水，真的非常痛苦。或者觉得：吃的菜里面是不是有个小虫啊？天天哭……男众、女众当中有个别人，真的是非常小的一个问题，但是说起来也特别大、声音也很大，再加上自己心里面把它扩得更大……这样可能自己给自

己的修行带来一些违缘。

这里讲到，无明的范围比较广，每一个烦恼都有无明的成份。按照大乘《现观庄严论》的说法，最后想要获得佛果也是一种无明，是所知障。凡是有执著都属于所知障，大乘的范围解释更广一点，每一个烦恼、每一个心所都带有无明的成分。

邪见相应意乐受和意苦受。比如造了恶业，却认为没有因果，很高兴。与苦受相应的也是有。疑与意苦受相应。其他的见及傲慢相应意乐受而产生。以上就欲界所产生明显心而言，不明显心则与舍受相应。上八地的一切随眠无论在何地，该地具有什么样的受，随眠如是与该地的受相应。

若问：根本烦恼、随烦恼与五受中的何受相应呢？

贪心与身乐受、意的心乐受相应，因为贪心是于六识群体中产生并以喜相趋入之故。不管贪人还是贪财，都会让人觉得很快乐，心里面有一种乐滋滋的快乐之受，所以，是以欢喜之相来趋入的。按照有部宗的观点，这种贪心在六识群体中都会产生。比如眼睛看见悦意的外境，即使是无分别念的过程当中，也是欢喜趋入，而在眼识取境以后，分别念开始造作、判断，觉得“柱子非常好看，我能不能拥有这根柱子”，这是一种意识的分别念来造作的。实际上，在看柱子的时候，也有眼识的贪心在里面。

嗔心则与之相反，与身苦受及心的意苦受相应，为什么呢？原因是它于五根识与意识群体中产生并

以厌恶相趋入之故。不论身体方面的不悦意，或者心里的不悦意，开始生起嗔恨心时就会产生一种苦受。个别金刚道友在经堂听课的时候，坐都坐不下来，特别挤，连放录音机的位置都没有，于是对前后左右的人都会很生气……四个嗔恨心已经生起来了。现在不管哪一个经堂都比较小，身苦受可能经常会具足的，所以，嗔心是以一种厌恶心趋入的。

五类所断中的共不共无明如应与所有五受相应，因为不违一切而趋入故。无明实际上不管共同无明还是不共无明，与任何受都可以相应，身乐受、身苦受都可以有无明，等舍也有无明，无明与其他任何受均不相违。

邪见与意乐受、意苦受相应，原因是若见造不善业无果则与意乐受相应，若见行善无果则与意苦受相应。现在很多造恶业的人，不愿意相信前世、后世，觉得有前世后世会非常痛苦，因为自己造的业太多了。所以很多造恶业的人，反而有意乐受。

一般来讲，邪见就是指前世后世不存在。如果前世后世不存在，即使造了善业也没有果报，就会与意苦受相应。比如出家好多年，后来却生起邪见，认为前世后世都是没有的，他就特别不高兴，认为："我出家是错的，那个人欺骗了我。"心里非常不高兴。对于以前所造的善业没有一点欢喜之心，就叫做与意苦受相应。

疑与意苦受相应，因为对寻求了义法生起怀疑时，产生意不安乐的感受。其实有时候怀疑也会与意乐受相应，但这里说，对于希求善法生起怀疑，

觉得：这个到底有没有意义？心里忐忑不安，出现一种不快乐的心态，属于意不安乐的感受。

其余四见及傲慢与意乐受相应，因为它们是意识地并以自喜相趋入之故。比如坏聚见认为我和我所存在，属于一种欢喜心；边执见认为我常有或断灭，实际都是一种自己断定的见，苦受可能不会跟随这种见；见取见也是与意乐受相应，认为这个见非常好；戒禁取见也是认为这个见很好，从而执取这种行为。傲慢也不会有痛苦，认为自己很了不起，带来的是意乐受的相。

这也是就欲界所生的明显心而言的，而不明显的心则与舍受相应，原因是舍受与贪心、嗔心、傲慢、见等均不相违的缘故。

在欲界以外的上八地当中，除嗔心以外的一切随眠，二禅以下只有意乐受，三禅有心乐受，四禅有舍受，如是与各自的受相应。

《大乘阿毗达磨》中也说：依靠任何一个烦恼，舍受都可以相应，而且这些烦恼在灭的时候，也是在舍受当中灭。比如我相续中生起嗔恨心，而嗔恨心灭的时候，一定是在舍受中灭，不可能在苦受中灭；相续中产生一个贪心，最后贪心灭的时候，也是在舍受中灭，不会在乐受中灭。

我们的感觉上也是这样的，不管生起傲慢心还是嗔恨心、嫉妒心，一直无法释怀，比如我对某位道友很生气，一直生气的时候，嗔恨心一直在，最后看法有所好转的时候，原来的嗔心就会平息，苦

受已经没有。原本生嗔心的时候，心里好像装着石头一样，特别郁闷，又很痛苦，一旦想开了，“石头”已经没有了，原来的苦受就变成了一种等舍的感受，与他交谈也是可以。所以，《大乘阿毗达磨》中也是这样讲的。

# 第一百一十七课

思考题：

1. 十缠与六垢分别与哪些受相应？

2. 佛经中所说的五障是什么？哪些障碍是将两个烦恼合在一起宣说的？合在一起宣说的原因是什么？

3. 其他烦恼也都是障碍，佛经中为何只说五障？

4. 断除烦恼的方式有几种？分别是什么？请简单解释一下本节课所讲断除烦恼的方法。

下面继续讲“与何受相应”这个问题。

**悔嫉忿害恨及恼，均与意苦受相应，**

**一切悭吝则相反，谄诳睡眠以及覆，**

**与意乐苦受相应，骄与心意乐相应，**

**舍受遍行一切中，余四与五受相应。**

前面已经讲了贪心、嗔心、无明、邪见、怀疑、傲慢，以及其余四种见与五受相应的道理。这里说，悔心、嫉妒、忿、害、恨和恼六种烦恼与意苦受相应，没有与意乐受相应。这一点，大家心里应该有感觉，比如生后悔心、嫉妒心、忿心、害心等，都是非常不愉快的一种苦受，不是那么舒服的，因此是与意苦受相应的。

一切悭吝则与上述六种烦恼相反，是与意乐受相应的。谄、诳、睡眠以及覆四者，既可以与意苦受相应，也可以与意乐受相应。骄与心乐受以及意

乐受相应。舍受遍行于一切。“余四”即其余四种烦恼与五受相应。

“四禅[15]”改为“一切”……我翻译一遍之后，再讲一遍，基本上可以完成校对。但有时候，不管怎么校对，或者翻译的时候怎么注意，都难免还会有一些漏洞，后面再去看的时候，可能仍然会有些漏洞，所以，文字上的校对真的很困难。表面上，有些旁观者会说：“这里有错别字，那个也是错的……”说一说很容易，真正让他做的话，还是特别困难的。

原来有一个人，特别喜欢挑别人的毛病，最后让他自己做的时候，深深感受到：“真正的翻译和校对，不是那么容易。”我刚来的时候，上师如意宝给各个寺庙发了一封信，是有关整顿佛教的信。当时学院里面有几位堪布对藏文文法是比较精通的，一个人看了一遍找出个毛病，再一个人看一遍又找出个毛病……本来只是一篇较短的文章，校对了五六次，每一次看都会挑出一些毛病。所以，不管哪一个人翻译，再加上每个人的文笔不同，其他人在看的时候就会挑出一些毛病，这种现象也有。当然，文字或意义上真的错了的现象也是有的。

我们学习鸠摩罗什和唐玄奘翻译的经典、论典，现在如果对照藏文严格来看，有些语法上总觉得是不是用错了，但又觉得这不可能吧……比如鸠摩罗什翻译的《中论》，唐玄奘翻译的《俱舍论自释》，这些都是比较大的论典，译师也是非常了不起的，

---

15 颂词初译为“舍受遍行四禅中”。

是人们公认的圣者，但在他们翻译过程当中，有时候还是可以看出一些毛病。

我这里一边讲解一边校对，如果有比较明显的错误，希望你们能指出来，以后定稿会比较方便。有时候，翻译也会随着时间有变化，比如之前翻译的偈颂，自己还是比较满意的，过一段时间重新对照藏文，又觉得翻译得不好，另一个角度翻译可能更好；在理解上，现在跟以前可能也会有所不同。所以，在翻译的过程中，有些人自己没有去参与，就觉得这件事情是很容易的，但真正自己去做，不一定那么容易。那天有几个人说：“有些稿不太满意……”后来让他们自己写。结果一篇没有写完的时候，就说：“哎，这个不那么容易，写一篇文章还是非常困难的。”

“舍受遍行一切中”，前面也已经讲了，随眠当中的无明和受里面的舍，范围比较广，这二者可以与很多烦恼相应。其余的四种随眠——无惭、无愧、昏沉、掉举，实际上与五受都可以相应。

悔、嫉、忿、害、恨、恼均与意苦受相应，因为是意识地并以忧愁相趋入之故。内心生起这些烦恼的时候，表情上也可以看得出来，都是很忧愁的一种状态，因此是与意苦受相应的。

悭与相应上述意苦受的烦恼恰恰相反，是与意乐受相应的。为什么与意乐受相应呢？由贪因中产生而以喜相趋入的缘故。有些藏族人说：特别吝啬的人叫红鼻孔，鼻孔里面是红的……不知道为什么这么说，但是说：“这个人是红鼻孔。”意思就是

他特别吝啬，连石头都不愿意给别人。这种人叫做吝啬者，他有一种喜爱之心，为什么呢？从他人角度来讲，可能也有一种忧愁，不愿意给别人，但从他贪执自己财物的角度来讲，有一种喜心，因为喜欢财物，不愿意让别人碰，所以是以喜相趋入的。

谄、诳、覆、眠四者与意乐受以及意苦受二者相应，原因是前三者——谄、诳、覆根据事情成未成功而分别成为意乐受与意苦乐。如果事情成功，心里就快乐，比如做一些欺惑他人的行为，当事情成功的时候，自己内心会很快乐；事情没有成功的时候，心里就不高兴。为了利养，覆藏自己的过失，如果隐瞒得很成功，就会心生快乐……现在世间上很多国家，在反腐败的过程中，有些领导在每次整顿时，如果能够顺利隐瞒过去，内心就会非常快乐。这种谄、诳、覆是与意乐受相应的。但有些事情暴露无遗的时候，心里面就开始不高兴，这时候就会与意苦受相应。

一般来讲，在人们面前出现谄、诳、覆的行为确实是不好的，不管怎么样，还是要光明磊落……以前的高僧大德，以及世间上的智者，他们大多数性格比较正直，这一点相当重要。不然，始终有一种狡诈的行为，这不算是真正的修行人。作为一个修行人，不管说话还是做事情，还是要真实一点，实事求是，这一点相当重要。

睡眠于一切中均不相违。与意乐受不相违，与意苦受也不相违。

骄与三禅的心乐受及二禅以下的意乐受相应。

三禅有心乐受，二禅有意乐受，可以与之相应；欲界就不用说了，与意乐受都可以相应；四禅以上由于不存在乐受，因而唯与舍受相应，因为舍受遍行于一切地、识及随烦恼之故。前面也讲了，所有受当中，舍受是可以遍于一切地、一切识、一切随眠的。当然有时候从文字来看，只讲与意乐受相应、意苦受相应，好像与舍受不相应……有这种感觉，但实际上，所有随眠在最后灭尽的时候，都需要在等舍当中灭尽，比如嗔恨心正在起现的时候，肯定是与意苦受相应的，但是在嗔恨逐渐消散的时候，原来的痛苦也就变成一种舍受，最后在舍受中灭尽。有些可能不一定能感觉到，比如有人在嗔恨当中死亡，其实死心也是以舍受为主的。

其余的无惭、无愧、昏沉、掉举四种缠与五受相应，原因是无惭、无愧二者是不善地，昏沉与掉举二者是大烦恼地并于六识群体中产生。

随眠与何识相应以及与何受相应的道理已经讲完了，下面讲五种障碍。

乙七、宣说五障：

**欲界诸障共有五，违品作用因同故。**

**二二合一有害蕴，及怀疑故唯立五。**

欲界中的所有障碍共有五种，即贪欲、害心、昏眠、掉悔、怀疑，其中有些是合在一起宣说的，比如昏沉、睡眠本来是两种心所，但此处合在一起宣说；掉举和悔心也是两种随眠，这里合在一起讲。原因是什么呢？有三个原因：违品相同、作用相同、

因相同。因为这三者相同的缘故，将它们合在一起来讲。那么，欲界中还有千千万万的障碍，为什么把这五种烦恼作为障碍来宣讲呢？这几种烦恼有害于蕴——包括戒定慧三学，还有对真谛产生怀疑，因为这两个原因，安立为五障。

经中说“五障即欲贪、害心、昏眠、掉悔、怀疑”，那么后三者——昏眠、掉悔和怀疑，是如同欲贪和害心般唯对欲界作障碍，还是对三界都作障碍呢？此三者与欲贪、害心相同，也是唯对欲界静虑及定等作障碍的。经中云：“此乃不共圆满不善蕴，即五障。”这五障完全是不共圆满不善蕴，而色界、无色界无有不善，因此五障唯在欲界。

为何本是不同心所的昏沉与睡眠、掉举与悔心两两合一呢？

前面讲十缠的时候，昏沉和睡眠、掉举和悔心都是分开讲的，在这里合在一起讲有三个原因：其一，它们两种的违品对治法相同；其二，能生的因相同；其三，作用也相同。因此，两种烦恼合在一起作了宣讲。

也就是说，昏沉与睡眠之因相同，第一个因是“不喜”。有些电影里面也是这样，比如一个人在思想上受到打击，这时对工作和事业都失去了兴趣，很不高兴，一直坐着……有时候很昏沉，有时候直接睡过去了，所以是以不欢喜作为因。

还有一个因——“瞢”，也就是懵懂的意思，目光很茫然。《自释》里面是这样讲，藏文的本义

不是特别好找，实际是眼睛一直睁不开，就好像心里特别烦的时候，一直眯着眼睛的状态，这叫做瞢。睡眠和昏沉都是这样的。

第三个因是“频申”，有两种解释方法。圆晖法师的《俱舍论颂疏》里面，“频申”这两个字的前面都会加个“口”旁，是指皱眉、打哈欠的意思；演培法师在讲义里面说，过度劳累时会出现的一种状态。因此，频申也是睡眠和昏沉共同的特点。

第四个因是“食不平性”。有时候下午吃得太多就很想打瞌睡，很昏沉，吃得少一点一般不会这样。“不平性”应该是过多的意思。有些人下午不吃东西，不然晚上很容易睡觉。也有的人说：我一般四点钟吃一次，再不吃了，否则晚上没办法背诵。睡眠和昏沉的意思一样。

第五个因是“心怯懦”。背诵也好，闻思、看书也好，一直没有胆量、心力特别欠缺，这时候昏沉也出来了、睡眠也出来了……算了算了，我现在没办法……整天就睡懒觉。有些人心情不太好的时候，整天都是睡懒觉。

昨天我也有这种感觉，好像背特别痛，心情也特别烦躁，什么都不想干，下课以后回去一直睡到中午，午饭也不想吃，就到别人家里去，这种现象一般来讲是很少的……可能身体不调的时候，心自然而然会受影响。我感觉到身体的哪一个地方有病的时候，心就不一定很平衡，有这种感觉。不过今天早上起来，好像应该没什么问题了。

昏沉和睡眠，以此等五因而增长。因相同的缘故合在一起而宣说。

昏沉和睡眠的对治法也相同，《沙弥五十颂》、《亲友书》都讲过，生起昏沉和睡眠的时候，可以作光明想。比如晚上睡觉的时候，观想自己周围佛光普照，这样想的话，第二天早上很容易醒。而且，睡眠的时候，做梦也可以进入到光明境界当中。所以，为了制止昏沉和睡眠，需要修持这种光明想。

二者的作用均是令心怯懦。生起昏沉的时候，什么都不想干，比如捧着书看……昏沉来了：算了，不想看了，算了。怯懦心已经来了。睡眠的时候也是：明天再看吧，算了，睡觉。所以，睡眠和昏沉的作用是相同的。

很多人觉得：《俱舍论》讲得真的很好，把我的生活细节描写得那么清楚，世亲论师您老人家真的很了不起……

掉举就是心在外面散，悔心是想到以前做错的事，心不愉快。此二者在因、作用和对治方面也是相同。

掉举与悔心之因，同为回忆亲属、对境、不死的妄念以及昔日的喜乐等。以前的亲朋好友、在家时的生活经历等，一直沉浸在回忆当中，这是一种心散乱的因。不管任何对境——色声香味触也好，或者执著、怀疑任何对境的时候，心就开始散乱，掉举和悔心开始产生。还有不死的一种妄念，一直抓住今世，不能看破，不能修无常：我可能不会死，

我今生怎么打算，我对世间八法怎么样搞，以后需要用什么方式挣钱等等。还有以前生活中感受到的一些喜乐，比如世间名闻利养的享受等。依靠上述几种因，掉举和悔心同样都会产生。

对治法同为寂止。掉举和悔心都需要用寂止法来对治。

二者的作用都是令心不寂静。悔心也有胡思乱想：哎，我出家是不是不对？我学佛是不是不对？我应该怎么样做？……整天胡思乱想，悔心和掉举的心都会出现，因此，令心不寂静。

所以，将掉举和悔心合在一起作为一个障碍的原因是这样。

如果所有烦恼均是障，为何只说五种呢？随烦恼也好，根本烦恼也好，都是对今生来世的修道和解脱有障碍的，那为什么只选这几种烦恼作为障碍呢？

举个例子，有些道友说：我们都是很能干的人，为什么上师您老人家不选我作为管家？不选为管家有三个原因，选为管家也有三个原因，要看这个人的人品、能力、发心。所以，虽然都是在这里一起修学的人，但还是有差别的。

因此，为什么其他烦恼不作为障碍……这是有原因的。从另一个角度来讲，当然其他烦恼也可以作为障碍，但是在本论里面，尤其佛经所讲的五种障碍当中，其他的烦恼并未包括，原因是，欲贪、害心令不离欲界与罪业，有害于戒蕴。前面讲戒定

慧三学的时候，只要有害心和贪心，戒律就守得不是很好，应该对自己的嗔恨心和贪欲心生起一种厌恶心，比如对财物、人看作特别厌恶的对境，这样的话，有从欲界解脱的机会，不然，就像猪狗一样，自认为很清净、很有意义，实际并不能从中得到解脱；害心也是同样，心相续中有害心的人，整天想害这个、害那个，在欲界当中也不会有解脱的机会。因此，欲贪和害心对别解脱戒——戒蕴有相当大的危害。昏沉与睡眠令远离胜观，有害于慧蕴，对智慧有一定的障碍。掉举与悔心令远离寂止，有害于定蕴。

如果无有戒、定、慧，则对真谛产生怀疑。确实是，如果对戒律不守持，智慧也不具足，定学也没有，对苦集灭道四谛的真相就不会有正确的认识，从而产生怀疑：释迦牟尼佛所讲的四谛法门，到底是真是假？因为自己不具足戒定慧三学，就会对四谛法门产生极大怀疑，这样一来，根本没办法得到解脱。因此安立了这五种障碍。当然，其他烦恼也有障碍，但从上述特点来分析时不一定安立为障碍，因而这里只宣说了五障。

下面讲怎样断除这些随眠烦恼。从显宗自身，尤其从小乘自宗来讲非常重要，首先分析烦恼，之后再讲断除这些烦恼的方法。这里有断见断和断修断的两种方法。

断见断的方法可能稍微难一点，不像前面的内容那样轻松，有可能头会比较痛，但头痛的话，有时候可以用棍棒来打……以前斯德班智达的传记里面说，他在求学过程中，有时候自己实在背诵得非

常困难，记也记不住的时候，就用棍棒来打自己的头。斯德班智达是非常了不起的一位大德，他对佛教的贡献相当大，将很多梵文经典翻译成藏文。麦彭仁波切也说过：斯德班钦对后译派的佛教贡献非常大。当时斯德班钦去印度的时候，印度班智达的语言，他听不懂；他的话，印度班智达也听不懂，只能在文字上进行沟通。他在求学过程中，有时候也是特别苦恼，背诵也背不进去，看书也经常看不懂，所以他可能也打过自己……

甲三（断随眠之方式）分二：一、见断之断法；二、修断之断法。

乙一、见断之断法：

**由以遍知所缘境，真实灭尽彼能缘，**

**以及断除所缘境，生起对治而灭惑。**

灭惑的方法有三种，一种是“遍知所缘境”，也就是彻底了知苦集灭道的行相之后，可以断除烦恼。比如了知苦谛的行相是无常、苦、空、无我，真正知道，所谓的常不是常有，原来是无常的；所谓的我根本不可能存在，原来是无我，对对境彻底了知以后，原来对于常和我的颠倒执著完全会断掉。这是颂词第一句，以彻底了知所缘境的方式来断。

第二种情况，“真实灭尽彼能缘”。比如常乐我净当中，执著为常有的对境方面不考虑，而是将执著常有的能取心识断掉。又比如我对别人生起贪心，不考虑断除对境，而是断除自己的能取贪心。这是从能缘、有境方面来讲的。

第三种就是“断除所缘境”。比如我生嗔恨心的对境就是怨恨的敌人，他认为我如何如何不好，有这种所取外境的时候，以断除所取外境的方式断除。

生起对治智慧的时候，可以灭除修断。颂词看起来是比较简单的，下面具体分析。

若问：见断是以什么方式断除的呢?

有三种断除的方式，即以彻底了知所缘而断、以灭尽能缘而断及以断除所缘境而断。

其一、以彻底了知所缘而断。不管《俱舍论》还是随理经部宗、大乘中观宗，全部是这样承认的，比如随理经部宗的《释量论》当中说，因为了知外境不存在而断除的烦恼，并不是其他原因断除的。麦彭仁波切在很多中观论典中引用过这个教证：要断除烦恼应该彻底了知外境，并不是以其他方式断除的。《中观四百论》里面说：对外境所取如果证悟了无我，能取就已经没有了。

所以，中观和随理经部宗都是这样承认的，外境证得无我的时候，可以断除执著。

这是怎样解释的呢? 除去九种缘上界的见断外，缘欲界自地的十七种苦集见断——苦十集七、上界中前两类三十种苦集见断——色界苦九集六、无色界苦九集六，唯是灭谛道谛见断无漏的十二种有境，以及六无明——缘灭谛道谛的十八种随眠。前面本来是讲缘灭谛和道谛的无明、邪见和怀疑三种，这里将无明分开，实际上不分开也是可以的。《自释》

和其他讲义里面，并没有将无明分开，这里是根据《俱舍论大疏》来讲的，缘灭谛和道谛的怀疑和邪见，欲界中有四个，色界有四个，无色界有四个，三界加起来有十二个；再加上三界缘灭谛和道谛的六个无明。缘灭谛和道谛的有十八种随眠。

这些通过趋入所缘四谛等并完全了知见道的自相而断除。《释量论》和《大乘阿毗达磨》中都是这样讲的，当你现量见到无我的时候，是以具有无我特点的方式见到，因为无我本来是空性，没有什么可现量见到的。

这次蒋扬洛德旺波的注释，按道理来讲是比较中等的，不是特别广，但是只参考它讲解《俱舍论》颂词，有时还是有点困难。如果讲义很广的话，有智慧的人经常在智海中游泳，很方便。蒋扬洛德旺波的讲义不是特别广也不是特别略，真的只参考它讲解《俱舍论》颂词的话，辅导的个别道友有点困难。如果把演培法师的《俱舍论讲义》复印出来，给大家参考可能好一点。

我想今年还是要翻译《释量论》，讲中观以后可以先讲《释量论》。麦彭仁波切的《大疏》如果翻译，可能需要一两年的时间，但这是相当好的一部论典……到时再看吧。

《释量论》当中是这样讲的：证悟无我是不是现量？应该说是现量。那么现量的对境必须有自相，而空性没有自相，如何现量见到呢？

大乘和随理经部以上认为：证悟具有无我特点

的法，比如证悟柱子是空性，不存在自性，对于柱子的本体已经认识，就叫做现量证悟空性。本来空性没有什么可现量见的，因为没有自相的缘故，虽然现量必须以自相作为对境，但是现见了具有空性或者无我特点的法，比如现见柱子具有无我空性这一特点的时候，称为现量证悟。

这里也是这样的，对随眠烦恼的对境真正通达的时候，烦恼就会断除，如同知道是假人而去除了是一个人的执著，因为此等见断与见道行相相违之故。农民为了防止地鼠、野兽，在田地边用稻草做成一个人的形象。黄昏的时候见到，会觉得这里有个人，特别害怕，但当你知道这是个假人的时候，就再不会生起恐怖的心。再比如黄昏时看见花色的绳索，觉得是一条毒蛇，特别害怕，一旦看清楚不是毒蛇以后，不会再生起畏惧心。同样的道理，对于前面所讲苦集灭道的本性，真正现量通达它的本性的时候，从此以后不会再生起烦恼。有部宗一直这样认为的。

因此，为什么说以了知对境的方式断除烦恼呢？麦彭仁波切在《澄清宝珠论》中也有个非常殊胜的窍诀，用花绳的比喻来宣讲过。我听说很多学习小组和金刚部的道友也在学习……大家应该弄得清清楚楚的。

# 第一百一十八课

思考题：

1. 请说明以灭尽能缘的方式如何断除所断。

2. 请说明以断除所缘境的方式如何断除所断。

3. 三种断除所断的方式，在时间上是如何承许的？

4. 苦集灭道的见断，各以哪种方式断除哪些见断？

5. “生起对治而灭惑”这句颂词，是针对见断还是修断？为什么？

6. 有部宗承许的四种对治是什么？请分别详细解释。

7. 各对治与各道之间如何对应？经部以上如何承许？

8. 烦恼是以相应方式断除还是以断除所缘方式而断除？断除的标准是什么？

9. 远分对治有哪些分类？请以喻、意对应的方式详细说明。

下面继续宣讲《俱舍论》中断除烦恼的方法。本论提到了断除所断的四种方法，其中断除见断有三种、断除修断有一种，也就是说，在见道的时候，第一种是认识对境而断除所断，第二种是断除有境而断除所断，第三种是断除所缘境而断除所断，这是三种断除见断烦恼的方法；断除修断的时候，可以通过生起对治的方式断除烦恼。因此，共有四种断除烦恼的方法。

第一种方法，前面已经讲完了。在这些问题上，希望大家反反复复地考虑，看一次、两次肯定不行的，

因为不知道我们前世对《俱舍论》有没有缘，但即生当中很多人都是第一次听的……那天我了解了一下，以前在其他上师面前听过《俱舍论》的，几乎没有找到。如果有的话跟我说一下，其他法师讲的方法和我讲的方法是不是相同？如果不同，我想辩论辩论……开玩笑，我现在辩论已经忘了很多年了。

对于前面讲的内容，大家务必要清楚，因为这些也牵涉到经部以上的观点，意思就是说，常乐我净本来在对境当中是不存在的，但凡夫众生以分别念认为：外境是清净的、外境是有我的、外境是常有的……对于十六行相的每一个相都有颠倒执著。在这个时候，只要认识外境的本体，执著的有境自然而然就断除了。比如执著瓶子是常有的，这时候我首先彻底了知瓶子的本体是无常的，从此以后，我再看这个瓶子就不会生起常有的执著心。这并不是了解而已，而是完全证悟到它的无常性，对它常有的执著就会断除。

《俱舍论》当中虽然讲到四种断除方法，但是第一种——了知对境而断除是相当重要的。昨天我也说了，《释量论》讲断除所断的时候，根据经部宗的观点，也是以了知外境本体的方式来断除；《中观四百论》中，也是对外境证悟无我的时候，有境自然而然会消失，也是以了知外境的方式来断除。所以，唯识、中观以上都承认以了知外境的方式断除烦恼。

前面讲到以了知外境的方式断除所断，下面讲第二个问题——“真实灭尽彼能缘”。

其二、以灭尽能缘而断。大家都知道，从所取、能取来讲，能缘就是指能取的心。断除能缘的心就能让所断的烦恼不存在，通过这种方式来断，这是怎么断的呢？

真实灭尽了缘不同分界九种遍行对境的有境苦集见断烦恼，如此能缘即已断除，从而九种对境必将断除。十一种遍行里面，除去坏聚见、边执见以后，共有九种缘上界也即不同分界遍行。“不同分界”是指不仅缘自地、自界，还可以缘上界。断除了十一种同分界遍行，从而必定断除九种不同分界遍行，因为断除了烦恼之因，也就不会产生烦恼之果。

有部宗认为，九种不同分界遍行将上界苦谛、集谛作为所缘对境，但因为十一种同分界遍行可以缘九种不同分界遍行，所以通过断除十一种同分界遍行，从而断除九种不同分界遍行，能缘已经断除的话，所缘对境自然就没有了。

这里讲到的与第一个稍微相反，也即从反方面来理解。怎么说呢？这两个实际是因和果的关系，有些论典里面也有这种比喻，比如树根已经断了以后，树丫、树叶都不会存在；十一种同分界遍行作为有境、能缘的心，它们已经断除的话，所缘的对境即九种不同分界遍行当然不存在了，比如眼根和眼识已经没有的话，依靠它们所取的色法也根本不可能存在。

这里为什么讲到不同分界遍行呢？因为苦集见断缘自界的情况已经在第一种断除方式中讲完了，也就是说，自界以了知所缘对境的方式断除烦恼。

九种对境的能缘已经断完以后，九种对境必将断除。有部宗是这样认为的。

凡是缘自地的并不需要了知上界的真谛，比如欲界缘苦集谛的能缘境，了知欲界苦集谛的行相以后，断除十一种同分界遍行，从而断除九种不同分界遍行。断除九种不同分界遍行，这时不需要观待上二界，因为依靠断除自界的能缘就已经断除。再者，无因也就不可能有果，由于无因，也就不可能产生果，所以对境是不存在的。

这是就欲界而言的，而色界缘无色界的九种，唯一依靠同时见苦集这二谛而了知所缘就可断除。

其三，以断除所缘境而断。第一种方式是了知所缘境，这里是说断除所缘境，这二者之间还是有差别的，就像离和得的差别、断和解脱的差别。前面是说对外境彻底了悟的时候，能缘则不存在，主要是断除直接颠倒执著。这里主要是断除再度颠倒执著，由于断除了所缘境而断除有境的烦恼，也就是说，缘对三界的灭谛道谛直接颠倒执著之见断的再度颠倒执著是灭谛的四种见断，加上道谛的五种见断，此九种是欲界的见断，上两界除嗔以外各有七种，如此共有二十三种，以及缘彼之有漏部分的六种无明，这二十九种有境，通过断除直接颠倒执著灭道谛的邪见等对境而断除。为什么呢？因为无有对境，有境也就不可能存在之故。

前面已经讲了，直接颠倒执著和间接颠倒执著，还有再度颠倒执著。什么叫做再度颠倒执著呢？戒禁取见、见取见等，将怀疑、无明、邪见等直接颠

倒执著作为所缘对境，当无明、怀疑、邪见等对境断除以后，再度颠倒执著的戒禁取见等完全都能断掉。

这是怎么断的呢？大家都知道，本来欲界灭谛有七种见断、道谛有八种见断，除去直接颠倒执著的怀疑、无明、邪见三种，灭谛剩下四种，道谛剩下五种，这九种是欲界的见断；上两界除嗔恨以外，各有七种，共有十四种。因此三界缘灭谛、道谛的再度颠倒执著，共有二十三种，再加上缘灭道二谛有漏部分的六种无明，共有二十九种见断。《俱舍论大疏》里面把无明分开来讲，蒋扬洛德旺波也是分开讲的，所以有缘灭谛和道谛有漏部分的六种无明。这些全部将邪见、无明、怀疑作为对境再度颠倒执著。而断除再度颠倒执著的方式是，作为所缘对境的直接颠倒执著——无明、邪见、疑惑，通过第一种方式断除，上述二十九种再度颠倒执著的所缘已经全部断除，这时再度颠倒执著即能缘有境自然而然就不会出现了。无有对境，有境也不可能存在之故，因为所缘的对境——无明、邪见、怀疑已经断了，也就不会出现能缘的再度颠倒执著。

总的来讲，第一种情况，了知所缘对境——苦集灭道的本体以后，颠倒执著的烦恼会断除；第二种情况，对于欲界的不同分界遍行，一旦断除了能缘的同分界遍行以后，所缘的不同分界遍行也就不存在了；第三种情况，缘灭道二谛的再度颠倒执著见断，通过断除再度颠倒执著的所缘对境——直接颠倒执著以后，自然而然可以断除。

这三种断除方式也是从同一时间中反体不同的角度而言的。时间肯定是同时的，因为见道只是一刹那，不可能先出现第一种情况，再出现第二种情况，然后出现第三种情况，这样已经变成修道了，但这是不可能的。只不过在分析的时候，通过这三种断除方式来分析，并不是以前后次第的时间来说，因为见道并不是两次生起，而是一刹那间生起的。

下面讲修断。对于这里讲到的问题，希望你们再三地看，今年考试最主要的内容，应该就是《俱舍论》第五品、第四品。因为第五品和第四品都是关于世俗谛业因果、烦恼方面，大家应该重视。《俱舍论》最难的地方还是第五品，对于我们相续中的烦恼，一定要详细分析、深入研究，除此以外，在这里也没什么其他重要的事情。当然，在菩提心的摄持下念诵咒语也有功德，但另一方面，舍弃闻思是没有必要的。如果舍弃闻思，整天像老年人一样晒着太阳，嘴巴里面一直动……这样不太赞叹。现在应该炼根，自己的智慧不要一直迷迷糊糊地睡着，一定要在即生当中学习，不能因为遇到一点难处就不愿意学习，简单的不愿意听、困难的不愿意分析，整天好吃懒做，我觉得没有很大利益。因此，大家一定要认真地看书。

乙二、修断之断法：

**所谓对治有四种，断持远分与厌患，**

**许以所缘可断惑。法相不同与违品，**

**境相隔绝与时间，如大种戒时方远。**

断对治、持对治、远分对治、厌患对治，共有四种方式。这些名词在《现观庄严论》中提得比较多，中观当中也是有，但提得比较少。不管从大乘、小乘哪一个角度，我们都应该认识这些名词。

在末法时代，尤其在汉地部分佛教不太兴盛的地方，有些人不管平时引用还是写文章，根本不知道这些法相和概念。现在很多人对佛教完全是一种迷信。那天有个老板说："你们的这种迷信，我也信。"其实他说的话也对，很多人的确是在搞迷信，真正问他佛法当中的对治、烦恼的话，他可能讲不出来，只有一个形象上的"嗡玛尼叭咪吽"……光是念佛，一方面有功德，比不学佛的人还是好一点，但是真正关键的佛理没有通达的话，没有多大意义。

修断以所缘的方式来断除。前面讲到断除见断的时候，讲到了三种方式——以了知所缘对境而断、以断除能缘而断和以断除所缘而断，但这几种断除烦恼的方法，实际都可以包括在了知所缘对境里面。所以，了知所缘对境在断烦恼方面来讲相当重要。既符合小乘的观点又符合大乘的观点，在断除烦恼的时候，一定要知道外境不存在，比如对一个人生起贪心，首先了知这个人只是一种假相，对其本来面目完全了知，这样一来，对他的贪心不会生起；如果对他生起嗔恨心，也是首先知道他是一种假相，从此以后不会再对他生嗔恨心。除此以外，单单想：我不能生气……。挡着自己的这种心是行不通的。当然，了知对境有各种各样的方式，比如了知万法唯心等，大乘有不共的修法窍诀。

这里讲到断除修断，以相应的方式断还是以所缘的方式断呢？应该以所缘的方式断除。所谓的远分对治包括法相不同、违品与对治、境相隔绝与时间四种，比如大种、戒、方向、时间。

麦彭仁波切的科判当中，前面讲断除的方法，下一颂主要讲对治的智慧，这里是讲能断的方法。

对于见断断除的方式，大家应该已经很清楚。我看讲的时候，大家的表情很不错，应该是百分之九十五以上的人已经通达了，非常感谢……

那么，修断是以什么方式断除的呢？

修断是通过生起与之行相相违的上、中、下九品修习对治而灭尽的。修断与见断不相同，可以分上中下，上又可以分为上上、上中、上下……这样分下来，共有九品烦恼，在智慧生起来的时候，相续中相应的烦恼可以断除，所以，并不是如见断以了知所缘等方式那样同时断除，而是次第断除的。

那么，对治有几种呢？对治有四种，即断对治、持对治、远分对治与厌患对治。

希望大家记住这些名词，因为以后学《现观庄严论》等其他很多论典都能遇到。当然，如果你不想闻思，只想整天念阿弥陀佛，不记住也可以，但是希望大家活在人间当中，不能太迷惑，还是要去闻思，对任何论典想要精通的话，不知道这些名词是很困难的。

所谓的断对治是指能断绝烦恼得绳的无间道，如苦法忍。什么叫做断对治呢？在获得见道的第一

刹那，断除烦恼无有丝毫困难，就叫做无间道，这时候的对治就叫做断对治，完全能断绝烦恼的得绳。就像四谛十六刹那当中的苦法忍——最初的无间道，这只是一刹那。有部宗认为：在第一个无间道生起来的时候，就是断对治。一般来讲，这也可以属于见道当中，但还是将它安立为修道的对治。

持对治：能受持依靠无间道断除之离得的对治，如苦法智，一切解脱道、其上的无间道与胜进道也是持对治。前面第一刹那时，无间道已经生起来了，从第二刹那以后，都称为持对治。也就是说，第一刹那断除烦恼的得绳，而现在已经完全离开了烦恼，如同门已经关上了。比如家里有个客人马上要离开，在他起身要走的时候，即为无间道，而客人已经离开，我把门关上，即为解脱道。第一刹那无间道以后的相续，也即一切解脱道、其上的无间道与胜进道，都是持对治。这是有部宗的观点，大乘观点有所不同。

远分对治：能远离烦恼之得绳的道，如同客人已经前往远方了，也就是解脱道以上的一切道，如第三刹那苦类忍等。这里不仅是缘欲界解脱道和无间道，还有缘上界无间道和解脱道。所以，解脱道和无间道的相续还是有的，比如缘上界的无间道叫苦类忍，解脱道叫做苦类智。欲界用“法”来表示，上界用“类”来表示，即法忍、法智，类忍、类智。

厌患对治：依靠何道将此界视为过患进而厌烦无常等相，称为厌患对治，如缘苦集的行相。厌患对治是总的方面来讲的。

缘苦谛和集谛，比如一切万法为什么是痛苦?

为什么是无常的？就是直接缘它的本体行相，对它生起厌离之心，叫做厌患对治。这是从苦谛和集谛的行相来分的，并不是从断除方面来分的。这是有部宗的说法。根据世亲论师的《自释》来分析，他自己并不承认有部宗的观点，因为按照经部宗的观点来讲，加行道暖位以上，缘苦谛和集谛是指第一个厌患对治——加行道，断对治是无间道，持对治是解脱道，远分对治是胜进道。大乘《现观庄严论》中也是这样讲的。但这里完全是用小乘有部宗的观点宣说的。

若问：如果依靠这些对治断除烦恼，是如何断除的呢？

厌烦所缘境或者通达其本体而断除，原因是若断除了那一烦恼，则缘它的有境也就不会产生了。

对治与所断并不是以相应的方式而断除的。以相应方式而断除，比如四大聚合的时候，把地大、火大分开也可以，但烦恼与心心所相应的时候，想将二者分开断除是不可能的，正因为此两者是无者不生的关系而相互不能分开，所以不能以相应的方式断，而应以所缘的方式断除。

断除的标准：自相续存在的所有烦恼得绳都已斩断，也就是灭尽了种子，自相续非染污性的有漏善法以及有覆无记法，由于缘它们的有境自相续的烦恼已断，从而也就断除了。也就是说，能缘的有境已经断除，所缘的对境也就断除了。

也可以说，见断是同时断的，修断是次第断的。

那么远分的本体有多少种呢？有四种，即以法相不同而远、以违品与对治而远、以对境行相隔断而远、以时间而远。

以法相不同而远：虽然存在于一个群体中，但由于法相不同而远离，诸如四大。四大在任何一个法当中都会具足，但每一大的法相并不相同，实际它们各自的本体是互相远离的，这就叫做以法相不同而远离。

以违品与对治而远：如具戒与破戒。破戒根本不可能具戒，具戒根本不可能破戒，所以是以对治和违品来远离的。

以对境行相隔断而远：如东海与西海。这是从对境、方向来讲的。

以时间而远：如过去未来两个时间久远。有部宗认为：过去、未来两个时间隔得很远，是用时间来远离的。

下面的颂词讲远离烦恼以后获得的离得。这里断除所断的方式稍微有点难，但是相当重要。为什么相当重要呢？首先要认识所断，然后怎么断除，能断除的对治分哪些……对治有四种，其中的远分对治又分多少。

麦彭仁波切科判里面分得比较清楚，讲断除的方法、能断的对治，对治当中也特别宣说了远分对治的几种分类。

# 第一百一十九课

思考题：

1. 离得在哪些阶段会变得更为殊胜？断得也是如此吗？为什么？经部宗对此是如何承许的？

2. 远离所断的灭法遍知有几种？分别是哪些？

3. 远离所断的灭法遍知各自是何道、何地之果？

4. 远离所断的灭法遍知，是哪些世间和出世间之果？

**诸惑一次即灭尽，彼等离得复殊胜，**

**生起对治与得果，以及炼根诸时中。**

以上已经讲了断得，下面讲离得，离开烦恼以后，真正获得的离得。

有部宗认为：一切烦恼一次性灭尽以后，断得再不会出现更殊胜的情况，就像砍树木的时候，树已经砍完以后再不会有什么可断的了，但它的离得——离开烦恼的离得可以越来越殊胜。

断和离得有点不同，“断”，只要断了就没有了；而离得，在道越来越上去的时候，它也会越来越殊胜。离得越来越殊胜的阶段有哪些呢？“生起对治与得果，以及炼根诸时中”，生起对治，得四果——预流果、一来果、无来果和阿罗汉的时候，还有钝根者通过炼根而变为利根者的时候，在这六种情况下，离得会越来越殊胜。一般利根者不需要炼根，只有在生起对治和得四果的时候，离得会越来越殊胜。

前面已经讲了四种远分，有部宗认为：未来、过去的时间是存在的，但这中间被现在隔开，所以中间有时间的久远，讲远分对治的时候可以分为四种。那么，假设以前生起对治而灭尽，诸烦恼的断会不会有如同道变为殊胜一样而更殊胜的情况呢？比如资粮道、加行道、见道、修道、无学道，道越来越上去的时候，功德越来越殊胜，那么，烦恼断完以后，所断有没有像道一样越来越殊胜的情况呢？

从断的角度来讲，不会有这种情况，因为一切烦恼依靠各自对治的断除而一次性灭尽，所以断也就不存在殊胜的情况了，然而，这些烦恼的离得却会变得越来越殊胜。有些《注释》里面说，就像砍树，树是该断的，树砍完就完了，再没有什么可断的，但是能断的智慧方面有差别，就像能砍树的斧子通过磨炼以后，可以越来越锋利，同样，能断的智慧可以越来越殊胜。这种观点主要是有部宗的一种说法。

经部宗以上不承认这种观点，因为断和离得不可能成为实有分开的两个法，但正因为有部承许断和离得是分开的两个实有法，才导致出现了此处的观点。实际上，离得也是一种无实法，我们可以问下有部宗：所谓的离得是不是智慧？如果说是智慧，那么，资粮道的智慧、加行道的智慧……智慧越来越殊胜的过程当中，其实除智慧以外，断也不存在，离得也不存在。

但是有部宗认为：所断已经断除以后的灭法——离得，是与智慧反体不同的一种实有法。因此，

他们承许离得可以越来越殊胜，那么离得是怎么样殊胜的呢？钝根者在六个阶段会更殊胜，利根者在五个阶段会更殊胜。

假设是一位钝根者，在他生起各自对治的解脱道时，离得会更殊胜，因为无间道时还未真正生起离得，而在解脱道时已经生起了殊胜的离得，这是第一个阶段；在获得预流、一来、不来、阿罗汉的时候，这四个阶段的离得更殊胜；钝根者通过炼根而变为利根者的时候，离得也会越来越殊胜，这就是第六个阶段。作为钝根者，在这六种情况下，离得会变得殊胜，因为具足得到殊胜离得的所有因之故，就像《释量论》里面说：因具足，果必然会出现。而利根者在五个阶段会变得殊胜，也即钝根者中提到的前五个阶段，因为利根者不需要炼根，而其他的解脱道和沙门四果都可以具足，所以，利根者在这五种情况下，离得越来越殊胜。

无间道时，只是向生起离得方向趋近而已，是无有任何障碍就可以获得解脱道的一个阶段，并未真正生起离得，因而此处所说的对治唯有解脱道，而无间道没有安立在这里的原因就是这样的。

这里将这个偈颂放在“修断之断法”这一科判里面，麦彭仁波切的《俱舍论大疏》当中，将这个颂词安立在“断之果遍知”当中。我想从两方面解释应该都可以，因为这里并没有直接讲遍知，所以，安立在断除的方法中也可以，安立在果当中也可以。

麦彭仁波切所作《俱舍论大疏》的科判非常好。前段时间我讲第一品的时候，全部是按照麦彭仁波

切的科判来解释的，但后来我的发心没有圆满……实际上，麦彭仁波切很多的注疏，都是由他的弟子编辑整理的。法王如意宝讲《宝性论》的时候也说过：在麦彭仁波切的著作里面，以前我对于其他上师以麦彭仁波切的名义所作的注释不太满意，对此，在我晚年的时候，应该忏悔。因此，为了忏悔这一点，这次要讲麦彭仁波切的《宝性论注疏》。确实有这种情况，当时麦彭仁波切只在颂词上大概作了一些注释，他的几个大弟子后来在这个基础上编写了一些注释。所以，到底是不是麦彭仁波切真正的语言？还是有一些怀疑。但是麦彭仁波切《俱舍论大疏》的科判特别好，以前霍西曲恰仁波切也说过，按照麦彭仁波切的科判来解释《俱舍论》的颂词，是非常方便的。听说法王如意宝讲《俱舍论》颂词的时候，也特别赞叹麦彭仁波切的这个科判，后来要求很多堪布传麦彭仁波切所著的这部《俱舍论大疏》。麦彭仁波切的科判分得比较细，因为他有时候一句或者半句颂词也分一个科判，这样分的现象比较多，但我们在一句或者半句颂词上，使用一些标点符号的时候，可能会有点困难，

总的来讲，科判是相当重要的，如果没有科判，只是通过《自释》或者汉地的方式来解释《俱舍论》的话，恐怕会有点困难。

前面已经讲了烦恼以什么方式来断除，下面讲断除烦恼以后，获得什么样的果？讲九种遍知。

**甲四（断除之果）分五：一、分类；二、是何道之何果；三、定数；四、何补特伽罗具足；五、宣说得舍。**

有部宗认为遍知有智遍知和断遍知两种，从断除烦恼后获得智慧的角度来讲是智遍知，另外还会获得九种断遍知。

乙一、分类：

在这里讲九遍知的时候，希望大家一定要把九遍知掌握清楚，否则后面继续学习的时候会有点困难。对于九遍知，不是从数量上算出来，而是真正在心里全部记清楚，后面分析的时候一点也不会困难的。《俱舍论》有这种特点，每遇到一个问题的时候，最好是把它记住，这样继续学下去的时候就不会有困难。所以，这里面讲到的九种遍知，我们一定要分析清楚。

**所谓遍知有九种，灭欲苦集谛为一，**

**灭后二谛各为一，上三遍知余亦三，**

**灭顺下分与色界，及灭诸漏三遍知。**

修断和见断通过四种方法来断除，断除所断以后，遍知总共有多少种呢？总共有九种。灭除欲界苦谛、集谛所断合为一个遍知；“灭后二谛”，道谛和灭谛的见断断除以后，获得两个遍知，这是欲界的三个遍知。“上三遍知”，也就是色界和无色界合在一起来讲，因为它们的对治智慧相同，全部用类忍和类智来断除，其中断苦谛和集谛见断合为一个遍知，断灭谛见断和断道谛见断各自有一个遍知，因此，上二界也有三个遍知。三界当中，断除见断所获得的遍知，共有六种。“余亦三”，意思就是说断除欲界修断、色界修断、无色界修断，得

到三个断除修断的遍知。断除修断的遍知分别是哪三个呢？“灭顺下分与色界，及灭诸漏三遍知”，也即灭尽欲界顺下分所断的遍知、灭尽色界修断的遍知，以及无色界一切有漏法全部灭尽的遍知。这样一来，见断断除以后，三界中有六个遍知，修断断除后，三界中有三个遍知，共有九遍知。

若问：断除随眠的果或远离所断的灭法遍知有几种呢？果遍知有九种。麦彭仁波切在《智者入门》中有简略的说明，这里讲得算是比较广的。有哪九种呢？

灭尽欲界的苦集谛两种见断，是断除欲界苦集见断的一个遍知；灭尽欲界的灭谛、道谛两种见断，分开而有断除彼等的两个遍知。断除以后得到的遍知，也就是有部所说的离得，在欲界当中有三个。同样，断除上两界合起来的见断的遍知也是三个，也就是说，断除上两界的苦集谛见断是一个遍知，断除上两界的灭谛和道谛见断分开算有两个遍知。因为上二界的对治力相同，都是类忍和类智，所以在见道的时候，可以将二界合在一起来讲，但是在修道的时候不能合在一起讲，为什么呢？色界的修断和无色界的修断是不同的，色界有上品、中品、下品，无色界也有上品、中品、下品，各自的对治不同，所以，修断的时候不能合在一起来讲，原因是这样的。

这样一来，三界中共有六个遍知，这是从断除见断方面讲的。前面的遍知以外，断除修断的遍知还有三个，哪三个呢？即灭尽欲界的所有修断是断

除顺下分的遍知，前面讲过顺上分和顺下分，其中顺下分指欲界的所有修断，也即顺下分断除以后，可以超离欲界，获得一种遍知；同样灭尽色界的所有修断为主，是断除色界贪欲的遍知；灭尽无色界的所有修断是尽除漏遍知。

断除修断所得的三种遍知，应该好记吧……欲界所有的修断叫做顺下分烦恼，色界所有的修断叫做色贪，无色界的修所断——一切有漏烦恼，断除这些修断以后，所得到的三种遍知，就是断除修断的三遍知。

以上从断除见断方面来讲，三界有六遍知；从断除修断方面来讲，三界有三遍知，全部加起来有九遍知。下面讲九种遍知以何道、何地而获得，是哪些世间道与出世间道的果，也就是说，这九种遍知，是依靠圣道得到的果，还是依靠世间道获得的果呢？从这个角度去分析。

前面两个问题比较简单，下面这个问题稍微难一点，但只要前面的九遍知记得清清楚楚，后面的分析也不是特别困难。不管怎么样，河流深不深都要跨过去，不跨是不行的……下面讲第二个问题：是何道之何果。

乙二、是何道之何果：

**其中六种为忍果，余三即是智之果。**

**未至定为一切果，所有正禅五或八，**

**未至定果即为一，无色三正行亦尔。**

这里讲见道时有法忍、类忍的果，修道时有法智、类智的果。

前面讲到的六种果，不管是欲界还是上二界，都是忍的果位，虽然有法忍之果，也有类忍之果，但因为见道时都是依靠无间道的忍来断除见断，可以合起来称为忍的果位。断除见断只是一刹那。后面三种智，也即断除修断以后的三种智，实际是智之果，也即法智和类智的果，为什么呢？修道时都是依靠智来断除修断。断除修断是有次第性的，时间比较长。在这里，法和类没有分开，三界中忍之果有六个，智之果就是后面断除修断所得来的三个果。

“未至定为一切果”，一禅未至定的时候，可以现前九种果。并不是说一定会现前，有漏的未至定没有这种能力，但因为未至定是一切圣者功德的来源，第八品会讲到未至定，依靠无漏的未至定可以产生九种果。

“所有正禅五或八”，色界除未至定以外有一禅正禅、二禅正禅、三禅正禅、四禅正禅，这四正禅所得的果，有部宗认为可以产生五种遍知，也即断除上二界见断的三遍知、修断的二遍知，因为断除欲界中不管见断还是修断的遍知，都不可能依靠正禅现前。“八”是妙音尊者的观点，他认为，不但上述五遍知可以现前，断除欲界见断的三遍知也可以现前，因为离贪者在未获得圣果的时候已经断除了欲界见断烦恼，后来见道获得圣果的时候，依靠正禅可以重新获得离得，因此依正禅可以得到八

种果。

“未至定果即为一”，这里的未至定指的是无色界空无边处未至定，它的果只有一个，即远离色界贪欲的遍知。“无色三正行亦尔”，无色界的三正行也只有一个遍知。

这里讲色界一禅的未至定，所有的果遍知都可以产生；色界正禅可以产生五个或者八个遍知果；无色界空无边处的未至定可以产生远离色界修断的一个遍知果；无色界除有顶以外的前三正禅也可以产生一个尽除漏遍知的果。为什么除有顶以外呢？有顶心不能产生遍知，因为有顶心和欲界心不能作为无漏道的所依。

若问：这些遍知是何道之果呢？

下面再具体地分析一下，这里稍微难懂一点，但跟前面的道理相比较，可能也不是那么难懂。下一堂课这一品就可以结束了……我的讲法已经完成了，但你们的很多事情还没有完成，所以你们不要高兴得太早：“讲完了，我但愿永远不要见到《俱舍论》……”希望大家一定要发善愿。每次遇到难懂的地方，自己内心发愿：愿即生中可以再次研究这个意义，如果即生没有通达，希望来世能够通达。我们有些人的闻思态度可能不是很好：现在已经可以了……。把法本扔到很远的地方……依靠法本造作恶业，这是没有必要的。这些道理不像世间学问一样，世间学问对今生来世没什么利益，但这些道理分析起来，真是会对自己相续产生不可思议的功德和加持。

九种遍知中的前六种是忍之果，因为是见道无间道之果故。这里指的是见道时的无间道，见道无间道时断除见断依靠忍。因此说前六个果全部是忍之果。

大家都知道，上界用类忍来表示，苦类忍、集类忍、灭类忍、道类忍；欲界全部用法忍来讲。不管怎么样，法忍也好，类忍也好，前六种遍知全部是忍的果位。为什么呢？因为它是属于见道无间道的，都是见断断除以后获得的遍知，因此是忍之果。

除六种遍知以外，剩余的后三种是智之果，因为是修道之果而且修道无有忍故。修道时，忍已经不存在，这时断除修断所得的遍知都属于智之果。

它们是哪些地的果呢？一禅的未至定是一切道的基础，彼之果是所有的九种遍知。未至定分有漏未至定和无漏未至定两种，有漏未至定不能作为一切遍知的所依，无漏未至定可以，因为依靠无漏未至定可以在自相续中生起一切道。

无漏和有漏有很大差别，有漏的未至定，只可以灭尽下地烦恼，自地、上地烦恼是不能灭的，但是依靠无漏未至定，自地、上地烦恼也可以灭。因此，依靠无漏未至定，可以在自相续生起上述九种果遍知。

一切静虑的正禅——一禅、二禅、三禅、四禅之果，是断除上两界见修所断的五种遍知。前面讲了，断除色界、无色界的见断加起来，共有三个遍知，断除修断则有断除色界贪欲的一个遍知、断除无色

界一切有漏修断的一个遍知。为什么不包括欲界呢？断除欲界见断与修断的遍知果并不是正禅之果，因为正禅不是欲界的直接对治。比如离贪者，虽然依靠世间道可以断除欲界烦恼，但他不是依靠色界正禅，而是依靠色界未至定断除的。因此，以色界正禅作为因，只有断除上二界见断和修断的五种遍知可以作为果，除此以外欲界的四种遍知不是它们的果。

“或八”，这是指妙音尊者的观点。先已离贪的不来果的见道如果在正禅中生起，则获得八遍知。妙音尊者对于依靠色界正禅获得断除上二界见断、修断的五种遍知，也是承认的，但是对于断除欲界见断的三遍知有不同说法。妙音尊者实际也是有部宗的一位论师，他经常会有一些不同的观点，而且也是非常出名的。世亲论师在造《俱舍论》颂词之前，妙音论师应该是发表过自己的这种观点，不然这里不可能采用他的观点。他的观点是什么呢？离贪者为无来果，离贪者无来果不需要经过预流果和一来果，而是首先依靠世间道断除自相续的所有烦恼以后，见道如果依靠正禅生起，则会获得八种遍知智慧。也就是说，以前断除欲界见断的遍知的三个反体——得绳，在此时也分别得到。之前烦恼已经断了，离得还未得，也即断已经有了，离得还没有得。现在依靠正禅生起出世间道见道，而获得五种遍知的时候，欲界中的三个遍知的离得就出现了，因而说为八遍知。

根据妙音尊者的观点，九种遍知当中，依靠正

禅无法得到的只有断除欲界修断的遍知，因为断除顺下分的遍知反体——得绳虽然也可以得到，但它是在断除上界见断的遍知中顺便获得的，也就是已经包括在断除前面的见断当中，这里不必单独再说。

这是他的说法。原来有一位堪布在破其他宗派的时候说：他们宗派有多少个人来到我面前，我都不怕。所以，妙音尊者如果来到这里，我们可以说：既然断除欲界见断的三遍知可以后来得到，断除欲界修断的一个遍知为什么不算呢？应该算，从道理上讲是相同的。但他的观点就是这样，他认为断除上二界见断的时候，已经顺便获得了断除欲界修断的遍知，不用再单独计数。

无色界空无边处的未至定之果，是远离色界之贪的一个遍知，原因是它能远离对四禅以下的贪欲。无色界空无边处的未至定，只有断除色界修断的一个遍知，色界禅定是粗相，而无色界是细微、寂静的相，因此九种遍知当中的第八个——断除色界修断的遍知，在无色界空无边处未至定的时候可以得到。

无色界的前三个无漏正行——空无边处、识无边处、无所有处之果，是灭尽一切有漏的一个遍知——第九遍知，为什么呢？因为这些正行是无漏法，能远离对有顶的贪欲，可以得到灭尽一切漏法的遍知。依靠世间智慧是无法断除有顶贪欲的，但是依靠无漏智慧可以断除。为什么除去有顶呢？因为欲界心与有顶心不能作为无漏道的所依，依靠欲界的心无法产生无漏智慧。所以，欲界的心真的很可怕、

很可怜，我们在欲界的时候一定要好好修禅定，获得欲心一境以后，至少要获得一禅未至定，否则，仅仅依靠欲界的心，是得不到五眼六通的。因此，按照《俱舍论》的观点来讲，欲界的心是非常粗相的，什么能力都没有，得不到什么功德。而且，依靠无色界最上面的有顶心，也得不到任何功德。之所以除去有顶的原因也是这样的。

以上依靠何道、何地而得何种果的道理已经讲完了。下面这个颂词，分析这些遍知是依靠圣道得到的，还是依靠世间道得到的……

**一切均是圣道果，世间之道果有二，**
**类智亦然法智三，彼之同品果六五。**

上述所讲的九种遍知，依靠圣道都可以得到。其中七遍知必须以圣道得到，其他两个遍知果，依靠圣道可以得到，依靠世间道也可以得到；类智也是同样有两个遍知；法智有三个遍知；“彼之同品”，“彼”是指法智、类智，它们的同品就是法忍、类忍，合起来分别有六遍知和五遍知。

若问：这九种果遍知是依靠世间道还是出世间道而得呢?

一般来说，九种遍知全部是圣道之果，原因是断除下两界之修断的两种遍知果——第七遍知、第八遍知，也可以是圣道之果，其他七种遍知都必须依靠圣道而得。世间道的果——第七、第八遍知，可以依靠世间道得到，因为圣者有可能依靠世间道远离对欲界、色界的贪欲，其他七种则必须是依靠

圣道获得，依靠世间道根本得不到。这些道理在第六分别圣道品里面应该有，靠世间道可以获得断除欲界修断的遍知，也可以获得断除色界修断的遍知，因为离贪者可以依靠这种方法来修持。

“世间之道果有二，类智亦然”，修道类智之果是后两种遍知，也即第八个离色界一切贪欲的遍知、第九灭尽一切漏法的遍知，因为类智是上两界之对治故。欲界中的智全部是法智，不可能有其他的智，类智必定是上二界的智，而且类智是修断的对治，类忍是见断的对治。因此，类智既是上两界又是修断对治的缘故，它的果应该是第八、第九两种遍知。

修道法智之果是后面的三遍知，因为法智是三界之对治故。这个地方有一点差别，大家一定要记住。一般我们说，见道时缘欲界四谛的解脱道称为法智，只能断除欲界的见断，不能断除上界的见断。但这里的法智是指修道的无漏法智，后文还会阐述，它是三界烦恼的对治，因此具有断除欲界、色界、无色界修断的三种遍知果。

法智及其同品——法忍之果，是六遍知，也就是前三遍知和后三遍知，法忍只有断除欲界苦集灭道见断的三个遍知，除此以外是没有的。类智及其同品——类忍之果，是五遍知，也即类智有第八、第九两个遍知果，类忍则有中间三遍知果——断除色界、无色界缘苦集、灭、道见断的三个遍知。

# 第一百二十课

**思考题：**

**1. 安立遍知的三个条件和四个条件是什么？请说明上两界断见断安立遍知的情况。**

**2. 哪些补特伽罗具足多少遍知？遍知的综合性是怎样分析的？**

**3. 这些遍知中同时舍弃的有多少？同时获得的有多少？**

真正生起菩提心非常困难。有时候觉得自己相续中应该有一点菩提心，但是遇到众生的时候，观察一下自己到底有没有菩提心？可能很难。希望大家方便的时候，看一看前段时间发过的《无著菩萨传》，我觉得真正具足菩提心的人就是无著菩萨那样的，同时也看一看《释迦牟尼佛广传》里面的公案，只是一个公案也可以说明具有菩提心的很多特点。因此，自己比较一下，当你跟任何众生接触的时候，自己具不具足菩提心？如果具足，无我很容易通达。

菩提心的修行相当重要。菩提心没有修好的话，修圆满次第、生起次第的时候，说起来的时候很容易，观“阿”字、“吽”字、“嗡”字、宝瓶气等，当然是很好，但是相续中连最起码的无我都不具足，在非常顽固的我执基础上修这些，不一定是成功的。因此，大家不要只是想一想“我要利益众生”，应该按照《大圆满心性休息》第七品里面讲的四无量心，看一看我们到底修得怎么样？四无量心如果修得好

一点，恐怕密宗的任何修行都会成功。即使密宗当中的修行没有成功，唯一的菩提心——诸佛菩萨真正的智慧醍醐、智慧结晶，自己已经获得了；菩提心没有得到的话，就像华智仁波切所说的：没有以菩提心摄持的大圆满修法，不是佛教，可能是外道。因此，如果我们不愿意变成外道修行人，最关键就是修菩提心。修菩提心的时候，看看遇到每一个众生的时候，自己是怎么对待的？

《释迦牟尼佛广传》真的是非常甚深的一个修法。很多人把这部传记看作神话故事或者普通的故事来对待，根本没有用公案中所说的道理来要求自己。以前上师如意宝每一次讲佛陀因地的公案时，都是边哭边讲，当时我们每一个人都获得了殊胜的加持和利益。但是时过境迁，到现在，可能很多人相续中的菩提心已经大大损减了，这样太可惜了！因此，希望大家对以前上师讲过的甚深的自他交换的菩提心法门，再三地修。

下面继续讲《俱舍论》，这里的内容可能是比较难的——遍知的定数、遍知的得舍。遍知的定数，为什么是九种遍知？它有一个固定的数量，这是有原因的。为什么叫遍知？为什么安立为遍知？也有一定的条件。

乙三、定数：

**获得无漏之离得，失毁有顶一分惑，**

**二因一切均摧毁，故立遍知复超界。**

遍知不是随随便便安立的，最主要有三个条件。哪三种条件呢？第一个条件就是要获得无漏离得，一般凡夫人得不到无漏离得。前面讲了，比如断除见断以后获得了远离烦恼的离得。这是第一个条件，获得无漏离得，不是有漏离得，一般凡夫人相续中没有抉择灭的无漏法，因此凡夫人没有无漏的离得。第二个条件，“失毁有顶一分惑”。这里说“一分”，也有只说有顶，不说有顶一分的版本。但意思都是说，要断除无色界最高的有顶烦恼。第三个条件，“二因一切均摧毁”，集谛和苦谛所摄的十一种遍行，是一切烦恼和痛苦的根本因，这个也要摧毁。具足这三种条件，可以安立为见道的遍知。

九种遍知当中，前六个是见道的遍知，后三个是修道的遍知。具足上述三种条件，就可以安立为见道的遍知。如果安立为修道的遍知，还要有超界这个条件，比如获得断顺下分的修道的遍知，需要超越欲界；获得远离色界贪欲的遍知，一定要超越色界，也即断除色界所有的修断；要获得一切有漏法全部灭尽的漏尽遍知，一定要超越无色界。所以，要在具足见道的遍知的三种条件的基础上，再加上超界这个条件，才可以安立为修道的遍知。因此说，在具足三种或者四种条件的时候，可以安立为遍知，就像考某一个学校的时候，考试分数有一种界限，只有超越这个分数线才有入学资格，同样的道理，并不是随随便便所有离得都可以安立为遍知的，具足前面三种条件的时候，可以安立为见道的遍知；具足四种条件，则可以安立为修道的遍知。

若问：见修的所断有九十八种，而只安立了九种遍知果是什么原因呢？从所断方面有九十八种，每一个所断断完以后，反过来讲，应该有九十八种遍知，但这里只安立九种遍知的原因是什么呢？

这是有原因的，因为必须具备无漏的离得重新获得、有顶的一部分烦恼已失毁、苦集谛见断的两类遍行因要全部摧毁这三种条件，才能安立为断见断的遍知。

前面已经讲了，三界当中断见断的共有六个遍知，欲界断苦集见断算为一个，断灭谛见断、道谛见断分开，各有一个，欲界有三种；上二界合在一起，也有三种，三界实际有六种遍知。只要具足上述三种条件，可以安立六种遍知中的一种。实际对断见断的每一个遍知详详细细衡量，都已经具足了这三种条件。举例来说，苦法忍虽然具备其中的第一条，却不具备后两条；苦类智具足前两条，但不具备最后一条；只有集法智具备以上三个条件，因此安立集法智为断除欲界苦集谛见断的一个遍知。

大家都知道，断苦谛和集谛结合起来有一个遍知，断灭谛和道谛分开各自有一个遍知，这是欲界来讲。讲到十六刹那的时候也这样讲的，苦谛有苦法忍、苦法智、苦类忍、苦类智，集谛有集法忍、集法智、集类忍、集类智，灭谛也有四个，灭法忍、灭法智、灭类忍、灭类智，道谛也有道法忍、道法智、道类忍、道类智，这就是所谓的十六刹那。

首先是苦法忍，属于无间道，这时无漏的离得应该具足，但是未摧毁有顶烦恼，集谛、苦谛的遍

行因也没有摧毁，因此只具足第一条。苦类忍的时候，有顶的烦恼还没有摧毁，而到解脱道苦类智的时候，与苦谛有关的，无色界有顶的烦恼已经全部摧毁，因此获得了第二个条件。但是苦集二谛的两类遍行因还未完全摧毁。然后就是集法忍、集法智，到集法智的时候，欲界的苦谛和集谛的两类遍行因全部会断除，第三个条件已经具足，因此安立为一个遍知。

同样的道理，断欲界当中的灭谛和道谛见断，不具足获得无漏离得、摧毁有顶烦恼、二因摧毁这三种条件的时候，灭谛的遍知不能具足，道谛的遍知也不能具足。

上两界的情况也可以依此了知，安立为断见断的遍知。

这以上用第一个遍知作了说明，其他断灭谛见断的遍知和断道谛见断的遍知都可以自己来算，具不具足上述三种条件？具足三个条件，可以安立为灭谛的遍知、道谛的遍知，这是欲界；色界和无色界合在一起，这三个断见断的遍知安立的条件也是依此了知。

断修断的最后三种遍知，不仅要具备上述三个条件，还要具足超离欲界等三界的第四因——在前三个条件基础上，要离开欲界，必须要超越欲界，也即断除欲界的修断，获得断除欲界的顺下分遍知；要超离色界，必须要断除色界的烦恼，获得灭尽色贪的遍知；无色界漏尽灭遍知具足的时候，也需要断除无色界的修断烦恼。由此次第安立断修断的三种遍知。

前面已经讲了断欲界见断第一个遍知具足三种条件的情况，其他五种没有详细讲，大家下课后看一看能不能自己推算？不能推算的话，过几天我可以再给大家讲一下。虽然其他《俱舍论大疏》里面没有讲，但我想应该能推算的，因为欲界当中集谛和苦谛遍知具足三种条件的情况，这里已经讲过了，欲界的其他两种遍知，以及上两界的三种遍知，自己可以慢慢地推算。

因为苦集灭道的每一个刹那要推算的话，可能要花一点时间……《俱舍论》跟其他论典不相同，下课后没有看书的话，恐怕讲也讲不出来、想也想不出来。就像以前读书的时候做作业一样，下课以后自己推算一下，应该不是很困难。有些道友下课以后也是把大多数时间用在这上面，非常感谢！我花了时间讲完以后，你们比较重视的话，我自己也有兴趣讲课。

希望你们遇到比较难的地方，也不要觉得“这个地方很困难，不敢惹”。以前我们读小学的时候，有些比较厉害、喜欢打架的人，谁都不敢接触他……我们如果遇到比较难一点的地方就逃开，这样是不合理的；遇到难一点的地方，无论如何都要坚持下去，今天不明白就明天继续看，实在看不懂就过几天、过一段时间再反复看。

因为我们这一世当中是第一次听《俱舍论》，会觉得有点难懂。以前读书的时候也是这样，刚开始上中学一年级的时候，觉得“物理、化学那么难”；到了二年级的时候，再看一年级的课本是很容易的，

二年级的课程有点难；到了三年级的时候，一年级、二年级课程都不是很难的。因此，第一次听的时候，可能大家都觉得有点难，要第二次听、第三次听……应该再再复习。还有不懂的人，不管堪布、堪姆也好还是其他辅导员辅导，好好地听辅导……听听辅导很有帮助的。以前法王如意宝讲完了以后，下面有一个大堪布辅导，大堪布辅导以后，又有小堪布辅导。以前我刚来的时候，学院的闻思气氛真的是很好，现在根本没有……

乙四、何补特伽罗具足：

**凡夫一非见谛者，至五之间真实具。**

**住修道者六一二，超界得果故综合。**

哪些补特伽罗具足上述九种遍知呢？“凡夫一非”，凡夫一个都不会具足，上述九种遍知全部在圣者相续中具足。为什么呢？因为凡夫人相续中没有获得无漏离得，第一个条件就不具足，所以一个遍知都没有。“见谛者”，九种遍知不会在一个见道者相续中全部具足，而是具足一个、具足两个，一直到具足五个，根据修行情况的不同，具足遍知的数量也不相同。住于修道者，有些具足六个、有些具足一个、有些具足两个。为什么有的圣者本来具足许多断法，却只安立具足一个遍知呢？在条件具足的时候，很多遍知可以合在一起算为一个。遍知的综合性，是怎么具足的呢？需要具足两个条件，一是超界，二是得果。具足这两个条件以后，很多遍知可以合起来算为一个；如果不具足超界和得果

两个条件，遍知则需要分开。

所以，遍知是可以综合的，《俱舍论》和辩论的时候经常用到综合性。有些俱舍论班到年末辩论的时候，特别害怕第六品，因为到时候会有很多像老虎、狮子一般的智者冲进来，这时候，原来记得清清楚楚的内容，别人在提出问题的时候，可能全部都忘记了，所以还是有点困难的。因此，在那种场合下，既有智慧又有辩才的人，大家都会非常羡慕，因为具足综合性的条件。

若问：那么，这些遍知对于某补特伽罗来说具足多少呢？

凡夫一遍知也不具足。作为一个凡夫人，不用想“我到底具足哪一个遍知”，肯定是一个都不具足的。但如果说：“我不具足……算了算了，我是一个凡夫人，念观音心咒就可以了，买一点东西自己吃一吃，这就是我的责任。”不去研究《俱舍论》是不行的，还是要去研究。

见道的圣者具足一至五之间的遍知。从见道的第六刹那起，真实具足一遍知。如果是大乘，从第一刹那到第十六刹那——四谛十六刹那，苦集灭道每一谛都有法忍、法智、类忍、类智，比如苦法忍是第一刹那，苦法智是第二刹那，苦类忍是第三刹那，苦类智是第四刹那；集谛从第五刹那起算，也即集法忍、集法智分别为第五刹那和第六刹那，一直到最后的道类智——第十六刹那，道谛是四谛当中的最后一个，这十六刹那全部摄于见道当中。按照小乘《俱舍论》的观点，十六刹那当中的前十五刹那

属于见道，第十六刹那则属于修道。《现观庄严论》和《俱舍论》在讲到这方面的时候，稍微有一点不同。大乘所说的十六刹那全部属于见道，也并不是次第性的刹那，而是从反体来分的。

在这里，得见道者在第六刹那——集法智的时候，真实具足第一遍知；从第八刹那——集类智的时候起，具足二遍知；第十刹那——灭法智之后，具足三遍知；第十二刹那——灭类智以后，具足四遍知；第十四刹那——道法智，到第十五刹那——道类忍的时候，具足五遍知。第十六刹那——道类智，如果是大乘观点，属于见道所摄，应该在这里分析，但小乘把它安立在修道当中。因此，作为见道者具足一到五个遍知。

修道者具足六遍知，或者一遍知，或者是两种遍知。分别是怎样的呢？

从获得道类智起至未离欲界贪欲断前八修断之间的修道者，具足上述五遍知再加上断上二界道谛见断的遍知，共具六遍知。这是从未离贪者的角度来讲，《大疏》里面说欲界一品到八品的修断已经断了，但是第九品修断还未断，因为欲界的贪欲还没有断完。这是从渐次者而言，见道中的五种遍知次第得到，之后再获得断除上二界道谛见断的遍知，即便退失也是一样，如离欲者起欲染，从果中退失，也同样具足这六种遍知。怎么具足呢？这个你们再想一想，《大疏》里面也说退失同样具足这六种遍知。这是指真实的渐次者。这里是从未离贪者的角度来讲，具足六种遍知的情况是存在的。

还有具足一种遍知的情况。以前离贪、后来见真谛者，在道类智时，获得前面的所有遍知综合起来称为断顺下分一遍知，也就是第七遍知。也就是说，依靠世间道已经离贪，后来获得见道，依靠道类智得到的遍知，是将断除见断所得到的所有遍知综合起来，从而获得断除欲界的顺下分遍知。

为什么要讲综合性呢？如果是未离贪者，相续中已经具足了六遍知，而作为离贪者，已经具足了得果和超界两个条件，因为离开了欲界，而且已经获得了无来果，在这种情况下，断除见断所得到的六遍知全部可以综合为一个遍知，是什么呢？就是断顺下分遍知。这也就是九种遍知当中的第七个遍知。

如果阿罗汉依靠色界烦恼而退失，也只具足前面的断顺下分一个遍知。

超越了色界的不来果者，具足第七与第八遍知，以无色界烦恼而退失的阿罗汉也具足此二遍知。

获得未离色界贪欲的不来果与阿罗汉果时本来具足许多断法，为什么每个只安立一个遍知呢？按次序来说，当时，不来果者超离了欲界、阿罗汉超离了三界，并且他们都是以沙门法重新获得果位，鉴于具备超界与重新得果这两种原因，而将这些离法综合起来而分别只安立了断顺下分遍知与漏尽遍知。

遍知不能综合的应该有三种情况：预流果与一来果已经得果，但未超离欲界；超越色界的不来果

也无有新得之果；其余的由于既未超界也未新得果，因而他们的遍知均不能合而为一。

下面讲得舍，同一个时间当中，得多少个遍知？同一个时间当中，舍多少个遍知？

乙五、宣说得舍：

**有者一二五六舍，得者亦然除五外。**

舍的时候，有同时舍一个遍知、两个遍知、五个遍知和六个遍知的四种情况；得的时候，有同时得一个遍知、两个遍知和六个遍知这三种情况，同时得五个遍知的情况是没有的。

若问：同时舍弃多少遍知呢？所谓的“有者”是指以下几种：

在退失阿罗汉果或者退失未离色界贪欲的不来果时，分别舍第九遍知与第七遍知。已经获得了断一切有漏的遍知的阿罗汉，在他以无色界烦恼而退失的时候，会舍弃第九漏尽遍知；未离色界贪欲的无来果退失时，会舍弃第七断顺下分遍知。

获得阿罗汉果时，获得第九遍知，就会同时舍弃原先具足的第七断顺下分遍知、第八断色贪遍知。

以前离贪的不来果获得十六刹那类智时，舍断欲界见断的三个遍知与断上界见断的两个遍知，即舍五个遍知。前面讲过，渐次者在见道时可以获得五个遍知，而离贪者获得无来果的时候，见道时获得的五遍知全部会舍弃，也就是舍弃欲界的三个遍知和上界的二遍知。

下面是舍六种遍知的情况。比如渐次圣者远离欲界贪欲时，获得第七遍知，舍前六遍知。以前是个渐次者，已经得到了见道的五个遍知、修道的一个遍知，但是，现在远离欲界贪欲时，获得了第七断顺下分遍知，这时原来相续中的六个遍知全部会舍弃。

那么，有多少遍知同时获得呢？

同时获得有得一、二、六个遍知的，而不会有获得五个遍知的情况。这个原因在注疏中有，这里是说同时获得而不是成就，成就是指累计获得的遍知，而同时得只是一刹那的获得。

第一个遍知获得的情况是什么样呢？

得一遍知：集法智时获得第一遍知，离贪道类智时获得第六遍知——色界、无色界的所有见断已经全部断完，具贪欲界的第九解脱道时获得第七遍知，获得阿罗汉时具足第九遍知。

得二遍知：诸如以无色界烦恼而退失的阿罗汉获得第七与第八二遍知。获得阿罗汉果位的时候，会舍弃这两个遍知而获得第九遍知，反过来，以无色界烦恼而退失时，重新得到原先舍弃的第七、第八两个遍知。

得六个遍知是指从渐次不来果中退失，也是重新获得原先舍弃的六个遍知。

**俱舍论第五分别随眠品释终**

如果你们想要从《自释》中了解这些问题的话，

恐怕很多人真的有点费劲。我翻译的时候花了很长时间，特别困难，有时候要理解很长时间，现在一个字一个字地写在书面上，你们学的时候不应该很困难，就好像种地的时候很困难，收割的时候不是特别困难。翻译《俱舍论》确实很困难，我自己学得也不是很好，有时候把颂词和讲义结合起来，在不改变原文的基础上，想要表达出里面的道理，非常困难。下面讲的时候，有些道理虽然讲得出来，但是时间关系，讲得可能不是很广。你们如果有不懂的地方，可以互相讨论一下，实在不懂的话，随眠品再讲一遍也可以，一直讲随眠品……

# 第一百二十一课

思考题：

1. 请从不同的角度，分析一下见道和修道的差别。本品主要是从哪个角度来宣说的？

2. 第一品和第六品所讲四谛的次第有什么不同？出现这种不同的原因是什么？

3. 什么是诸行皆苦？请从教证、理证，以及比喻和意义对应几个方面说明这一道理。

# 第六品　分别圣道

下面讲《第六分别圣道品》，在原文当中是说圣补特伽罗，这里用“道”，因为主要是讲圣者现前证悟之道。

第六分别道与补特伽罗品分四：一、所缘境圣谛；二、现证真谛之次第；三、现证真谛之补特伽罗；四、宣说现证之道。

甲一（所缘境圣谛）分五：一、连接文；二、道自本体；三、真实四谛；四、建立诸行皆苦；五、旁述二谛。

乙一、连接文：

**依见谛修断烦恼，是故称为遍知名。**

《俱舍论》当中，每一品都有一个上下连接文，也就是前一品有些颂词中没有详细说明的道理，在这一品中进行广说。在这里，第五品和第六品的连接文就是：依靠见道和修道断除烦恼，从这一角度称为遍知。

那么，见道和修道到底是指什么呢？接下来会作宣讲。还有见道和修道所证悟的境界是指什么呢？这里已经宣讲了四谛。四谛是谁证悟的呢？下面讲证悟者补特伽罗，也就是圣者四果。这一品宣讲的次第是怎么样的？所以，大家需要了解每一品当中科判的次第，这一品当中到底在讲什么呢？这一品当中主要讲道和圣者补特伽罗。道就是圣者现前证悟的道。

既然说“断即获得遍知名”，那么，依靠什么对治、断除什么所断，才获得遍知名称呢？依靠见谛与修道而断除烦恼，才称为获得遍知的名称。

这是上一品与这一品之间的连接文。上一品的问题讲完以后，接下来说道自本体。麦彭仁波切的科判中，讲到能缘道的智慧和所缘境四谛，因为能缘的智慧可以说是见道、修道的智慧，它所缘的对境是什么呢？就是苦集灭道四谛。所以，从能缘、所缘的角度分析也没什么不可以。

本品当中对资粮道、加行道讲得不是特别广，无学道讲得也不广，因为第七品、第八品主要是讲无学道的功德，所以这里面没有广讲；资粮道和加行道属于凡夫的境界，因此，这里也没有广说。这里主要讲的就是见道和修道。

乙二、道自本体：

**修道二种有无漏，所谓见道唯无漏。**

修道指的是什么呢？是指获得见道后的第二刹那直到无学道之间，整个过程具有次第性，时间比较长。而见道，小乘和大乘都承许为一刹那性，时间是很短的。这样的见道和修道，从有漏、无漏方面如何来分呢？颂词中说，修道有有漏和无漏两个部分，见道唯一是无漏法。

从大乘角度来讲，见道是指一地菩萨，从二地菩萨到十地之间，包括在修道当中，修道所证悟的整个境界应该是无漏法，没有有漏法。但这里的观点并不相同，小乘认为修道有有漏和无漏两种，为什么呢？大家都知道，渐次者和离贪者，在《俱舍论》中是比较重要的两种人物，离贪者没有依靠出世间道而是依靠世间道断除三界中除有顶以外的烦恼部分；渐次者则首先证悟见道，再断除修断的烦恼。从渐次者的角度来讲，修道完全是无漏法，而离贪者存在世间的有漏法。一般大乘没有这种说法，这只是小乘不共的一种说法。

既然说"依见谛修断烦恼"，那么修道的本体是有漏法还是无漏法呢？

修道既是有漏法又是无漏法，因为世间修道是增长有漏四禅四无色的漏法，这种境界以后还可以增上，因此，世间道并不具足完全断掉三有烦恼之根本的智慧对治，是一种有漏的修道。而出世间修道由于串习的是见道之义，因此不会增上有漏法，

这是指渐次者的修道，全部是无漏法。

所谓的见道唯一是无漏法，这是由于它是三界尤其是有顶见断的对治法，并且同时断除上、中、下九品见断的缘故。世间的有漏法不具备这种能力。

这是从有漏、无漏方面对见道和修道作了分析。如果从相续方面来分，按照小乘自宗的观点，修道在圣者和凡夫相续中都可以具足，而见道只在圣者相续中具足；从断除烦恼方面来讲，见道以了知所缘的方式断除见断，因为是在现量见到苦集灭道四谛的本体后才断除的，而修道则是通过修行对治的方式来断除修断烦恼；从时间来讲，见道在一生中就可以圆满，而修道可以在多世中圆满；从所缘对境来分，见道的所缘是苦集灭道四谛，修道的所缘对境比较广；从现前身份来讲，《俱舍论》本颂中也讲过，一般现前见道者应该是欲界众生，而现前修道者，不仅是欲界，三界众生都可以。

因此，见道和修道在很多方面都有差别，颂词中只讲到了有漏、无漏方面的差别，其实从所缘、相续、时间等很多方面都可以分析。

见道的所缘对境是指四谛，而修道的所缘对境也可以是四谛，也可以不是四谛。渐次者所修的内容或对境，就是见道中所见苦集灭道的本体再继续串习。这与大乘说法基本上相同。但离贪者有所不同，他所需要修持的，可以具足世间和出世间的两种法。

### 乙三、真实四谛：

**一切真谛说四种，苦集如是灭与道。**

**彼等自体亦复然，彼之次第依现证。**

前面已经提到，见道时必须证悟四谛，那么，所证悟四谛的次第到底是不是如第一品所介绍的那样呢？还是本品中有不同解释方法呢？

在真实宣说四谛的时候，次第必须是这样的：首先了知痛苦；其次知道痛苦的根源，就是业和烦恼——集谛；断除业和烦恼后现前灭谛；灭谛通过什么方式来获得呢？通过修持道谛的方式来获得。所以，苦集灭道的次第，应该是依靠现证的次第来宣讲，但从四谛的本体来讲都是一样的，颂词中说“亦复然”。

在很多论典当中，像四正念、四正断等，有些以因果次第来分，因在前面，果在后面；有些以现证次第来分，也就是将容易证悟的放在最前面，不容易怔悟的放在后面；有些以生起次第来分，先在相续中生起哪一个就放在前面，生起和现证有点相同。

苦集灭道主要以现证的次第来讲，下面用病人的比喻来说明特别容易理解。比如我今天生病了，上吐下泻，感觉很痛苦，这就是苦谛；这时需要找到生病的根源——饮食不当、四大不调等，这就是集谛；找到根源之后，我希望自己能在很快时间中，身体恢复健康，这相当于灭谛；要想身体健康——获得灭谛，必须针对疾病的根源——集谛，认真服药——修持道谛。这个次第与《宝性论》所讲到的四谛次第完全相同。

关于现证很容易了知，因为众生一直沉溺在轮回的苦海当中，自然而然会觉得现在的轮回非常痛苦，这个痛苦的根源是什么呢？就是业和烦恼。灭除业和烦恼后，就可以消除痛苦，获得灭谛。业和烦恼通过什么样的方式可以灭除呢？灭掉业和烦恼的方法必须依靠道谛。大乘中，弥勒菩萨的《现观庄严论》，以及《宝性论》当中，对这个次第讲得都非常明确，小乘《俱舍论》也同样是按这个次第来宣讲的。

若问：那么，"依见谛修断烦恼"中的"谛"是指什么呢？即是指所见所修的四谛。

见道所见到的是四谛，所修的就是对于见道所证悟的四谛境界再继续修持下去。都有哪些呢？也就是本论第一品中所说"无漏道谛"中的道、"抉择灭"中的灭、"苦集世间"中的苦、集。经中也宣说了此四谛。

若问：这里的次第也是依照第一品所说的那样吗？

不是。第一品当中讲的次第，首先是道谛，然后是灭谛。接着讲现在的器世界和有情世界，有些是苦因，有些是苦果，全部是苦谛、集谛所摄。因此，第一品当中先宣讲道谛，然后宣讲灭谛，之后再讲苦谛和集谛，宣讲的方式也并非直接讲到四谛的次第，而是从介绍方式来讲。这也不是没有根据的，佛经中也有这种宣说方法。

第六品中的次第并非如此。那是怎样的呢？应

当按苦谛、集谛、灭谛、道谛的顺序来讲。如是次第宣说的原因何在呢？此处是依照现证真谛的顺序而宣说的。

不论哪一部佛经，讲到现证次第的时候，不可能是道谛在前面，首先一定是苦谛，也就是见道的时候首先证悟苦谛——一切万法为什么皆苦，其后是集谛、再后是灭谛、最后是道谛。就像观察场地而纵马驰骋一样，首先如果没有证悟苦谛的本体，就无法了知痛苦的来源——集谛；消除痛苦后，就会现前灭谛。而将痛苦如何灭掉的方法，必须依靠道谛，即依靠道谛灭除集谛，集谛灭除后，苦谛也灭除了。所以，先讲灭谛、不讲道谛的原因即是如此，首先需要了知灭谛并且生起希求得到之心，之后就会去找获得灭谛的办法——道谛。

比如想要让疾病好转，必须要先吃药，但是不可能没有目的地吃药……很多人为什么吃药呢？就是为了身体更好一点，为了达到这个目的，才需要吃药。同样的道理，有人可能会想：所谓的现证次第，必须依靠道谛才能现前灭谛，是不是将灭谛放在后面更好呢？我以前学习《俱舍论》的时候也有过这种怀疑：为什么是苦集灭道呢？“道”不是应该放在第三位上吗？应该放在灭的前面。但其实从最终的目的来讲，首先生起想要康复的目的，之后才会想要吃药。现在很多人认为：世间是痛苦的，了知痛苦以后就会想要断除它，断除痛苦以后可以现前灭谛无为法，那么，想要现前灭谛无为法，必须依靠道谛，所以，将道谛放在后面宣说。资粮道与加

行道时的所有谛，均是按照如是次第证悟而生起的，犹如发现患病而追知病因，再着手治病一样。现证之方便就像寻找药一样。

有关这方面，你们可以看一下《宝性论》，其中所讲的次第比较容易了知。

下面讲到四谛的定义。

为什么叫做圣谛呢？从苦至道之间，此等真谛的本来面目，唯一是圣者所见的，而不是凡夫的颠倒所见，所以称为圣谛。为什么呢？比如世间本来是苦的，众生反而执为乐，对于苦谛有四种执著——常乐我净，根本没有通达其真正本体，因此凡夫的颠倒所见不能称为圣谛。

那么，苦和集怎么会是圣者证悟的境界呢？实际上，苦和集的本来面目，只有圣者才能通达，其他凡夫人根本无法了知。因此，佛经中也说：凡夫人认为是苦的，圣者认为是乐；凡夫认为是乐的，圣者认为是苦。比如凡夫世间人对于修行学道、精进苦行，都认为是非常痛苦的，而真正的修行者、瑜伽士却不认为这是一种苦；凡夫世间人认为：各种各样的妙欲享受是非常快乐的，圣者却认为这是在造业，根本没有兴趣。在这方面，世间人和出世间修行者的观点截然不同，原因就在这里，圣者已经如理如实地通达了苦集灭道的本体，而凡夫人完全不能通达。所谓的四谛是圣者所了达的境界，因此，可以称为圣谛。

下面是建立诸行皆苦。也就是通过佛经教证的

方式说明苦的本体。所谓的行，有相应行和不相应行，其中包括心和心所，以及相应和不相应心心所的一切法，这些全部是苦的。释迦牟尼佛在四法印中说诸行皆苦的原因是什么呢？实际上，凡是众生都有感受，真正要寻找它的根源的时候，全部是痛苦，没有一个是快乐的。我们讲《百业经》和《贤愚经》的时候，对于"诸行皆苦"里的"行"，很多人觉得不容易明白，有些人解释为"行为"，有些人解释为"行动"，还有人说是"一切法"——法应该是在"诸法无常"里面讲的。这里的诸行，学习《俱舍论》就知道，行当中有相应行和不相应行，一切心心所以及与心心所相应不相应的法，实际全部是苦因，表面看来好像在享受快乐，实际上，所有感受的真正根源就是痛苦。

前段时间很多人学习《中观四百论》，法师们对四颠倒讲得特别好，很多人听完以后感觉还是很不错：原来我真的认为身体是快乐的，现在通过圣天论师的加持，我完全通达了……。我讲的时候已经有很多人通达了诸行皆苦的境界，更何况你们这次讲呢？……你们这次讲的时候，我了解了一下情况，第八品之前还可以，基本上都能滑冰一样滑过，但是到了第八品以后就开始头痛了……所以，遇到《中观四百论》头也痛，遇到《俱舍论》头也痛，干脆把这个头都"砍"了，不然天天都是头痛，很麻烦的……这就是诸行皆苦。如果头实在痛的话，慢慢慢慢地看，应该是可以懂的。第一次看的时候可能有点难，但是佛法方面的很多问题，只要不断

地去串习，也不是特别难。没有精进、没有信心，也没有一点智慧的人，恐怕有点难。但有时候不是靠智慧，精进很重要，有了智慧不一定通达，但是精进的人，今天不懂就去问很多人，一直思维……再过几天，原来不懂的道理已经懂了，而且，因为在这个过程中下了很大的功夫，很长时间都不会在自己的记忆当中消失。可是原来很聪明的那个人，自认为很好懂，没有什么问题。过了两天的时候，可能已经全部忘光了。因此，精进还是很重要的。

乙四、建立诸行皆苦：

**悦意以及不悦意，与除彼外之等舍，**

**一切有漏皆为苦，如应具有三苦故。**

世间上所有悦意、不悦意，以及除悦意和不悦意以外的等舍当中，所有的感受都可以包括，而这些感受全部是痛苦的本体。只不过在不同的情况中，具有不同痛苦的成份。只要是有漏的感受，就没有不是痛苦的。比如吃毒品、喝酒的时候认为自己很快乐，但是后面的苦果是无穷的。原来斯德班钦说："我在十几岁时曾得过一种很严重的病，这种病的来源，与我父亲有关系，在传记里面说不方便。"所以，世间上不论是吃毒品还是喝酒，表面上看来现在是快乐的因，但是后面决定会成为痛苦的因。

华智仁波切在《大圆满前行》里面，将吃糌粑和喝茶叶作为行苦的比喻。感受有些可以包括在行苦里面，有些可以包括在苦苦里面，有些可以包括在变苦当中，整个三界当中，所有的感受都是痛苦的。

若问：不是说受的一部分并非为苦吗？受当中，有些是苦受，有些是等舍受，还有一些应该是乐的感受，不一定所有的感受都是痛苦，应该有快乐的部分。那为什么说一切有漏皆苦呢？佛经和《俱舍论》当中，都说一切有漏法皆苦。《白莲花论》中也讲到很多诸行皆苦的道理，这是释迦牟尼佛因地时通过千辛万苦才得到的真谛，为什么呢？

悦意的乐受、不悦意的苦受及此二者以外的舍受，还有与此等相应的心与心所、不相应的增上缘与所缘缘，这一切无不成为三种受的所依与助伴。作为增上缘的眼根、耳根等，所缘缘外境——柱子、瓶子等，有些包括在不相应行中，有些包括在相应行当中，全部是从受的角度得名为悦意等。

听说昨天在炉霍县灯光球场有表演节目，整个街上人来人往的。我们倒没有去看，作为出家人看这些节目干什么……肯定没有去看。但是有些出家人也偷偷去了，他们说："这个灯光球场特别好……今天过得特别快乐。"实际上，灯光球场只是所缘缘，他认为这是快乐的因。但只是从受的角度来讲，把所缘缘、增上缘等随着受而如此称呼而已。

随着感受而认为所缘缘特别好，人们也这样取名，认为已经见到了快乐的因，比如说："五一劳动节应该好好劳动，这是多么的快乐！"昨天慈诚罗珠堪布问一个喇嘛："为什么五一劳动节的时候，所有的劳动都是免费的？你到那边去洗车，不用交钱，因为所有的劳动都是免费的！开玩笑……"我们认为这些都是快乐的，实际并非如此，一切有漏

的法，真正去寻找它的根源，全部是痛苦的。有关这方面的道理，在《中观四百论》以及佛经中有比较广的宣说。

实际上，一切有漏法如其所应无余是苦。为什么呢？因为如应具有苦苦、变苦、行苦此三苦的本体之故。

“如应具有”，大家应该清楚，有些苦是我们不一定能发现的，但是真正追究它的苦因或者来源的时候就会知道，有些是苦苦，有些是变苦，有些是行苦，一切有漏法都是三苦的本体。

麦彭仁波切在《智者入门》当中也说：三界当中，三苦不包含的感受是没有的。有些论师认为，三种苦都有的是欲界，色界有行苦和变苦，无色界有行苦。不苦不乐的舍受可以包括在行苦当中。悦意是变苦，现在觉得很快乐，过一会可能就会变成痛苦，比如今天身体很好，明天就会生病；刚刚还是大太阳，天气很好，过一会儿就乌云密布，这些就是变苦。不悦意就是苦苦，行苦遍于苦苦、变苦与其余一切法当中。

《俱舍论自释》中也说：有些苦，凡夫人不一定会发现，但是圣者完全能够了知，比如手掌上有一根睫毛的时候，根本没有感觉到它是痛苦的来源，但是睫毛掉进眼睛里的时候，就会特别痛苦，这时才知道它就是苦因。世亲论师说：凡夫人认为的快乐，圣者认为是痛苦的。比如凡夫人对于无间地狱的怖畏，还不如圣者对于有顶的怖畏。凡夫人会贪执有顶，但圣者对于世间有顶当中的禅乐都不会贪执，因为

圣者已经了知苦的真相，他们知道：上至有顶下至无间地狱以上全部感受都是痛苦的。可是凡夫人认为：某某事情肯定是很快乐的。但《中观四百论》中说：所谓的快乐一会儿就会变，即使没有变，它的本质也是痛苦。所以，应该从这些道理中生起出离心，这个非常重要。

# 第一百二十二课

**思考题：**

**以比喻说明小乘所承许的世俗谛和胜义谛。**

**2. 以教证宣说通达二谛的重要性。**

**3. 通过什么样的道次第或方便方法而现前真谛?**

**4. 闻思修智慧的本体是什么？世亲论师有什么不同观点?**

**5. 依靠什么方法才能圆满修行?**

**6. 不知足和大贪欲如何定义？其对治是什么?**

下面继续讲第六分别圣道品。前面已经讲了见道和修道的所缘对境四谛，同时也讲了建立诸行皆苦的道理。按照蒋扬洛德旺波尊者的科判，下面是旁述二谛。

“二谛”，也就是胜义谛和世俗谛。在小乘宗、唯识宗、中观宗和无上密法当中，对于二谛都有不同的认识方法。各个宗派对于二谛的认识方法，在《三戒论释》当中也讲过。

无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》的发菩提心品当中，也广泛宣讲过世俗谛和胜义谛，当时尊者引用了许多教证，这些教证相当重要。现在大城市里面的个别法师，虽然讲经说法多年，对于世俗谛和胜义谛之间的差别并不是很清楚，但是对二谛的差别分不清楚的话，对于佛法的深奥之义确实很难通达。《中观根本慧论》当中，第二十四品

是观四谛品，这里面说："若人不能知，分别于二谛，则于深佛法，不知真实义。"任何一个修行人，如果不能了知世俗谛和胜义谛，对于甚深的佛法奥义根本不可能通达，这个道理相当重要。

现在很多人，不管是讲中观还是唯识，对于胜义谛和世俗谛分不清楚。佛陀所讲的法，有些是针对胜义谛说的，有些是针对世俗谛说的；还有一切法在哪种情况下空、哪种情况下不空……对于这些问题分析不清楚，是修行中最大的一种困难。

无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》尤其第八发菩提心品讲智慧度时，对于二谛讲得特别细致。他引用了特别珍贵的教证和教言，按照大乘和密宗对二谛的认识方法作了宣讲。希望大家好好看一看。

这里分析的二谛，主要是小乘有部宗对于二谛的观点。不管哪一位高僧大德，在讲二谛的时候都会引用世亲论师的这个颂词进行论述，因为小乘有部宗最主要的论典就是《阿毗达磨俱舍论》，而《俱舍论》中分析二谛的内容就在这里。因此，藏传佛教的很多高僧大德，经常会引用这个教证进行说明。以前上师如意宝也经常用背诵的方式，引用这个教证说明世俗谛和胜义谛。以前我们在讲其他论典的时候也用过，只是译文可能稍微有一点不同，这里是根据《自释》和蒋扬洛德旺波尊者的注释来翻译的，从意义来讲是比较不错的。因此，以后我们引用的时候，就用这一颂词来论证是很好的。

乙五、旁述二谛：

**毁彼以慧析他法，则心识不趋入彼，**

**犹如瓶水为世俗，除此具有为胜义。**

这个颂词，从藏文上也不是特别好解释，这里用比喻讲到了世俗谛、胜义谛的承认方法和界限，稍微有点难懂。

“毁彼以慧析他法”，任何一个法，被摧毁或以智慧分析后，执著它的心识就再也不能趋入，称为世俗谛。比如原本完好无损的瓶子，通过铁锤把它摧毁，再摧毁……从此以后，我的心不会再去执著这个瓶子；或者，对于一瓶水再再地用智慧观察，它的颜色、形状……其实水是由地水火风四大和色香味触组成的，因为世俗是虚假的，用智慧分析之后，心不会再趋入这样的水。可以被摧毁以及用智慧来分析的法，这种存在方式就称为世俗谛。

什么叫世俗谛呢？无论何法，可以用智慧分析或者其他法来摧毁，心不再像以前那样去执著它，这个法就称为世俗谛。世俗谛是能够被摧毁和被分析的法。

“除此具有为胜义”，按照小乘的观点，无法再被摧毁的无分微尘，和无法再用智慧分析的无分刹那都是存在的，但这种存在方式与世俗谛不同，胜义谛的存在方式是什么呢？用智慧再怎么去分析，都无法再剖析；即使想要摧毁，也无法再继续摧毁。所以，按照小乘的观点，所谓的无分微尘、无分刹那，再大的铁锤也不可能再摧毁，或者，再殊胜的智慧

也不可能再分析，它是无法再分下去的一个实有之法，这种最微小的法就叫做胜义谛。

大家一定要通达小乘自宗对于胜义谛和世俗谛的分析方法。世俗谛，是以被其他法摧毁或者以智慧可以再再剖析的部分，因为它是假法的缘故，可以不断地剖析；直到真正再也无法剖析的时候，这时存在的法就称为胜义谛。

大乘对于二谛的说法和小乘不相同。当然，大乘胜义谛也有中观、密宗等几种不同说法，但一般来讲，所谓大乘的胜义谛，就像《入菩萨行论》里面讲的一样："胜义非心境，说心是世俗。"胜义谛不是分别念和语言的对境，只要是意识、分别念和语言的对境，全部称为世俗谛。《入中论》中说："由于诸法见真妄，故得诸法二种体。"一切法可以得到两种体性，一个是真的，一个是假的。所谓的世俗谛就是假的、虚妄的；胜义谛就是真实的，已经超越了分别思维的对境。

所以，小乘和大乘对二谛的承认方法稍微有点不同。在这里宣讲小乘论典的时候，必须要通达小乘最究竟的胜义谛是什么、世俗谛是什么，对于二谛之间的差别一定要分清楚，否则就不能通达真实的胜义谛。

若问：既然说四谛也可以称为二谛，究竟二谛是指什么呢？

如果对何法摧毁成部分与以智慧分别对他法加以破析，那么执著它的心就不能再趋入，这是世俗

谛当中具有的法。比如瓶子，用铁锤来锤打的时候，原本完整的瓶子就会变成一片一片，再继续摧毁会从小碎片变成细细的粉末，到最后变成非常小的微尘，眼睛看不见，手也摸不着，存在这样一个不能分割的微尘，在这之前的整个过程存在的法都叫做瓶子，由很多微尘积聚在一起，所以叫做聚合世俗，水则称为相续世俗。这两个都是世俗谛的比喻，只不过一个是指可以分析的，一个是可以摧毁的，所以，也称为分析的世俗谛和摧毁的世俗谛，有些注释中也有这种说法。

其中，通过摧毁而使执著它的心不再趋入的法，犹如瓶子，因为瓶子用铁锤摧毁以后，执著瓶子的心也就不复存在了。为什么称为世俗谛呢？因为摧毁以后，原来对瓶子的执著已经不复存在了，所以是假的，如果是胜义谛不可能不存在。如果以智慧对他法分别加以剖析，那么执著它的心也就不会再趋入的法，就像水一样，原因是：如果以智慧分别剖析水的色香等，执著水的心便会荡然无存。为什么叫世俗谛呢？可以继续去剖析。

通过摧毁和智慧来分析，使执著它的心不再趋入的法，全部是世俗谛；最后再也不能分析的时候，已经到达了胜义谛。因此，胜义谛中具有的法，是指世俗谛以外的法，它是肯定存在的，也就是能被摧毁和以智慧分别破析，从而使执著之心不再趋入的任何法以外存在的法。这里的趋入就是从执著瓶子和水的角度来讲的，并不是说执著无分微尘。比如原来认为这是一个瓶子，但通过摧毁以后，不会

再有瓶子的执著而是以另一种方式来存在，也即无分微尘。当然，对于无分微尘，任何人都不会产生“这是一个瓶子”的执著。

世俗当中的法其实都是虚假不实的，比如两个人合作，一个人骗了另一个人，被骗的人认识到这种虚假的本质之后，再也不会信任那个人。世俗谛也是同样，原本执著是瓶子，但瓶子被摧毁以后，自己的心再也无法去趋入，原先执著的只是一种虚假的法，这样一来，执著瓶子的心就会荡然无存。所以，从摧毁和心识两个方面来分析，对于粗大的世俗假法再也不会产生执著。

我以前在颂词上理解的时候，经常将不能趋入与胜义谛混在一起，为什么呢？我有时候认为，心识可以执著的法如瓶子就是世俗谛，不能趋入的法就是胜义谛。但这是我个人的一种误解。你们当中不知道会不会有同感？其实这里的不能趋入，是指执著某法的心识不再存在，讲的是世俗谛；执著心不能趋入的法以外存在的法，才是胜义谛。对于这一点，大家应该清楚。

这种方式是什么样的呢？例如色的极微尘与无为法。无为法再怎么摧毁也是无法摧毁的，再怎么分析也是无法分析的；小乘所承认的无分微尘也是无法再分的，这就是诸法的实相。麦彭仁波切在《中观庄严论释》里面说：小乘认为，如果无分微尘不存在，粗大的法就失去了建立的基础，全部变成虚空一样了。所以，他们认为无分微尘必须要建立，否则世俗粗大的法就没有基础了。对于这样的胜义

谛和世俗谛，这里已经解释了。

下面讲现证真谛之次第，也即想要证悟声闻阿罗汉乃至佛陀所证得的智慧，依靠什么样的道次第来获得呢？表面上看来，《俱舍论》当然是小乘论典，但大乘乃至密宗之间的所有修法，必须要依靠这样的道次第来建立。以前上师如意宝在五台山造的《忠言心之明点》，是他一生所有窍诀当中最甚深的一个教言，相当于将无垢光尊者《大圆满心性休息》有关显宗、密宗的道次第，作了一个简略的宣说。但上师如意宝也说过，《忠言心之明点》的道次第，其实是根据《俱舍论》第六品来讲的，也就是先清净戒律、闻思修行，然后再获得正果。所以，《忠言心之明点》的颂词当中，首先是清净戒律，然后是在知足少欲和清净戒律的基础上，精进闻、思、修。那么，闻思修当中的修是怎么样的呢？先讲人身难得等共同外四加行和不共的皈依、发心、忏悔等内加行，再讲到本来清净和任运自成，整个道次第的过程是这样的。因此，作为修行人来讲，这里所讲的内容至关重要。

**甲二（现证真谛之次第）分二：一、略说；二、广说。**

**乙一、略说：**

**守戒具足闻思慧，极为精勤而修行。**

现证真谛的道次第是怎么样的呢？必须在具足清净戒律的前提下，生起闻和思的智慧，然后极其精进地修持，这就是修行人不可缺少的道次第。

若问：通过什么方便而现见真谛呢？

首先是不散乱之因——守护七种别解脱戒中的任意一戒，这是最主要的基础。《亲友书》当中也是说了，戒是一切功德的根本。不论出家人还是在家人，首先必须遣除一切散乱的根本因，必须守持与自身相应的七种别解脱戒中的任一戒。自相续中如果没有戒律，功德的所依就不复存在，因此，自相续中必须要守一条戒。

随后通过不愚昧之因——听闻符合现见真谛的法而生起闻所生慧。很多人没有听过佛法，对佛教一窍不通，非常可怜，非常愚痴……。在世间法方面，有些人可能有一点智慧，但是对世间万法的真相丝毫也不通达，所以，为了让自他不愚昧，真正的因就是要听受与真谛有关的法门。这就是闻所生慧。其后具足抉择之因——思所生慧，通过自己的智慧来分析所听到的法……我们现在的背诵、讨论、辅导，都是思所生慧里面可以包括的。佛法是非常深奥的，听一遍不一定马上通达，需要通过多方面的祈祷、经常分析思维，这就叫做思所生慧。再加上远离烦恼之因——极为精进修行，在自相续当中串习，从而现见真谛。只有依靠修行，才能够真正远离烦恼。

有些论典中说：修行好不好，可以通过烦恼是否减少来推断，烦恼减少就说明修行很好。闻所生慧有没有生起，就看行为是不是寂静？行为特别寂静，说明他广闻多学，不会傲慢。世间上也是这样，一般思想、道德等各方面水准特别高的人，不会傲慢的，而只有一点点小聪明的人，经常会傲气十足。所以说，是否具足闻所生慧，可以从他的行为来观察。

修行好不好，可以从他的烦恼是否减少来观察。如果修行特别好，贪嗔痴慢等各种烦恼会越来越减少；如果修行不好，烦恼则会日益增盛。所以，远离烦恼的因就是精进修持。

这就是略说道次第，在戒律的基础上闻思修行。清净戒律、闻思修行、团结和合，是学院的三大纪律。从释迦牟尼佛的《本师传》来看，稍微有一点修证的话，即生中自己身体的生病等，不会非常痛苦；没有修证的话，临死以及死亡以后，可能都会很痛苦。所以，每一个人都应该对自己的今生来世做好准备，这是相当重要的。

乙二（广说）分三：一、智慧之自性；二、堪为法器之特法；三、真实趋入修法。

丙一、智慧之自性：

**闻等所生一切慧，名二及义之有境。**

闻思修行所生智慧的自性是什么呢？闻、思、修所生三种智慧的本体，有部宗认为分别是名称、名义以及意义的有境。

既然说“守戒具足闻思慧，极为精勤而修行”，那么这三种智慧的自性是什么呢？

有部宗是这样认为的，闻所生慧与“等”字所包括的思所生慧与修所生慧三智慧的自性依次为：只是趋入名称的有境即闻所生慧，因为上师传讲时，自己的耳根与所讲的名称二者相结合，这是名相上的一种有境智慧。时尔趋入以文字引出意义，时尔

从所趋入的意义引出文字，比如听闻上师所讲佛法的时候，首先是文字上的一种沟通；后面思维的时候，从所听到的文字而趋入意义，或者通过意义引出文字，不断地思索、判断。所以，是意义和文字相结合的一种智慧，这叫做思所生慧。不观待文字而深入意义——唯一意义的有境，这就是所谓的修所生慧。闻的时候依靠文字，思的时候依靠文字和意义，到了修行的时候就不需要文字了。禅宗的很多禅师也是不依靠文字，大圆满到最高境界的时候，念咒、诵经等九种身语之善法全部都要断除，唯一趋入意义就可以了。比如修菩提心，首先听闻上师所传讲的文字；之后对于文字所表达的意义继续思维，有时依靠文字，有时不依靠文字；真正要修的时候，文字和法本都不需要，只要一心一意地专注意义就可以了。这就是唯一意义的有境智慧。

就像游泳者的熟练程度，根据是否需要握执木板来判断一样。在学习游泳的时候，首先需要一块木板，不然会落到水里；通过不断的练习，有时候需要木板，有时候不需要；到最后真正熟练之后，根本不需要木板。同样，最开始听闻佛法的时候，首先需要依靠文字；中间不断地对于所听到的文字进行思维，时尔依靠文字、时尔不需要依靠文字；到了修行的时候，所有的意义已经熟练掌握，不需要再依靠文字。

世亲论师对闻思修智慧本体的认识和判断方式，稍微有点不同，他是以什么方式来宣说的呢？大阿阇黎世亲论师说：以可信的教量所生、以理观察所生、

以等持所生的三种智慧分别是闻慧、思慧与修慧。依靠可以信赖的教量所生的智慧，叫做闻所生慧，比如上师传《入菩萨行论》、《中观四百论》，这是可信的教量，通过听受这些论典，从中产生的智慧，就是闻所生慧。依靠各种理证，去观察、分析所听闻过的经论如《中观四百论》等，从中产生的智慧，这叫做思所生慧。依靠思所智慧继续修持等持，从中产生的智慧，就是修所生慧。等持其实是可以在每一个心心所的群体中出现的。《俱舍论》第八品中也讲过，在每一个心和心所群体中安住的心，都可以称为等持。这是从安住角度来讲的。在等持当中所产生的智慧，就称为修所生慧。因此，世亲论师是从教证、理证、等持三个方面来分析闻思修三种智慧的。无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》的发菩提心品中讲智慧度的时候，对闻思修行三种智慧讲得比较广。

丙二、堪为法器之特法：

**具身与心二远离，非不知足大贪欲，**

**于得复爱不知足，未得贪求欲望大，**

**相反彼之对治者，彼二三界无垢摄。**

法王如意宝以前经常引用这两个科判当中的教证，尤其我刚到学院的时候，几乎每次讲经都会用。作为修行人，一定要在清净戒律的基础上闻思修行；在闻思修行的过程中，一定要身体远离愦闹、心远离散乱，也即具足身心的二种远离。而身心想要具足二种远离，必须是知足少欲的人才可以实现，不

知足少欲、贪欲很大的人是不可能的。

作为修行人最基本的条件就是要知足少欲。现在很多修行人，修行不好的原因是什么呢？原因在于，第一个，身体不能远离愦闹；第二个，心不能远离散乱；第三个，自己没有知足少欲的功德。这样的修行实在是不能成功的。古代藏地的高僧大德和修行人，整天都在山沟里面修行，他们的修行境界跟现在人比起来，差距非常大。

什么叫做不知足？“于得复爱不知足”，对于已经得到的还想要再得到，就是不知足。什么叫做大贪欲？“未得贪求欲望大”，对于还没有得到的一直想得到，就是欲望大。“相反彼之对治者”，相反，知足少欲就是不知足和贪欲大的对治。“彼二三界无垢摄”，知足和少欲在三界中存在，圣者相续中也有知足少欲，这一部分称为无漏法。

若问：补特伽罗依靠什么而圆满修行呢？即身体远离愦闹、内心远离妄念，具此二远离的补特伽罗修行将得以圆满。有些修行人的身体的确是远离愦闹的。我附近住的个别道友，他家门口除了一双鞋以外，其他什么都没有，每天除了到上师那里去听法，回到家里也是一直在闻思修，生活特别清净。我下面还有一个道友，他的门口上天天都有十几双鞋，经常特别热闹，有时候放录音机，有时候“辩论”……各种各样的事情都会发生，这样的话，身体不可能远离愦闹。因此，每一个道友应该衡量自己的言行，偶尔跟其他道友沟通来往也是正常现象，但是来到了喇荣山沟里面，整天这样虚度光阴有没

有必要？只有身体远离愦闹、心远离妄念，才能真正地修行圆满。

那么何人容易做到这一点呢？知足少欲者容易，而欲望强烈、不知满足者不容易。

现在科学比较发达，物质特别丰富，生活水准越来越提高，人们所追求的目标和需求心越来越强盛。而修行是要很清净的，像以前的高僧大德，生活很简单，每天有一点吃的就可以了，穿得也很朴素、很简单，现在住在山里的修行人每天都有修行的时间，可是住在大城市里面会不会这样？每天都换衣服、打扮，吃饭的时候讲究颜色、形状……整天做这些没有任何实义的事情，把最珍贵的光阴全部浪费了，真的是醉生梦死，看起来也是极其可怜。

以前我刚来的时候，学院大多数的修行人非常清净，都是喜欢闻思修行、知足少欲的。现在随着时代的发展，很多行为也在发生变化。因此，我们自己一定要把握好自己的方向，在清净戒律的基础上闻思修行，知足少欲，这就是修行人最主要的根本。

那么大贪欲、不知足的本体是什么呢？

对本已获得的法衣等，一再贪爱即是不知足；贪图谋求未得的，如法衣等资具，为具大贪欲。以前的比丘等所有出家人，只有三衣一钵。在讲戒律的时候也讲过，有些贪心比较大的，会有两个钵、很多法衣……人们看到这样的比丘僧，会觉得：他的贪心太大了、太坏了。现在完全是不相同的……有时候看到一些现象，真的让人生起厌离心。真正

的修行人，虽然看到其他人有不如法的地方，自己的心也应该趋向于知足少欲。有些人条件不具足的时候知足少欲，条件具足的时候就开始向钱发展，这也是不太合理的。按理来讲，只要对众生有利，有些情况也有特殊开许，除此之外，应该做一个非常清净的修行人，这一点相当重要。

与之相反，即是彼之对治——知足少欲。知足和少欲，以前很多人不知道，经常将这两个合在一起讲，实际上，知足和少欲，应该按这样来解释。有些注疏当中说：自己获得了很少、很低劣的财产，内心不满足，叫做不知足；贪欲大，就是自己希求众多的财富、贤妙的财富。其他注释中也有这样解释的。

知足与少欲这二者，在三界中有属于三界与无漏两种。

# 第一百二十三课

思考题：

1. 什么是四圣种？四圣种说明了什么问题？宣说四圣种有何必要？

2. 依照《俱舍论》第六品所说的道次第，以菩提心作为前提，写一篇“我的理想”的作文。

3. 修持不净观与呼吸观的必要性是什么？

4. 什么是九种想？分别对治哪一类的贪欲？

5. 本论中所讲观白骨的三个阶段分别是怎么样的？如今南传佛教是怎样观修的？

《俱舍论》当中，现在讲的是第六品。第六品前面部分应该比较简单，后面讲什么样的补特伽罗相续中现证真谛，也就是声闻八果，一来果分多少、无来果分多少……他们相续中要断除几品烦恼等等，这些有点复杂。除此以外的内容，应该算是比较简单的。

**彼等无贪圣种中，三者即是知足性，**

**前三示理末说业，对治产生贪爱故，**

**谋求我所我执物，暂时永久息灭故。**

前面讲到道次第的时候说：在清净戒律的基础上闻思修行。讲到闻思修三种智慧的本体时也说：堪称为小乘法门的法器是怎样的呢？应该身心远离愦闹、散乱，要知足少欲。那么，知足少欲的本体

是什么呢？现在单独讲知足少欲，这里讲到四种圣者的种性——“彼等无贪圣种中”，圣种是这里的专用名词。圣者有他的种性，凡夫人也有他的种性，从一般世间的眼光来看，比如“这个人的素质很好”、“这是智者”、“这是愚者”，同样，“彼等无贪”实际是圣者的种性，也即知足少欲。

佛经中专门讲到四种圣者种性，前三者是知足少欲的本性，也即对法衣不贪执、对食物不贪执、对住处不贪执，这三种不贪执或者这三种满足，就是知足少欲的本性，后面一个是喜欢闻思修行。颂词中说：前三种开示了行为上的道理，也即对法衣、饮食、住处不贪执，说明了作为一个修行人的三门威仪；“末说业”，最后一个圣种指的是喜欢闻思修行，这是修行人的事业。

为什么说四种呢？“对治产生贪爱故”，因为众生对我所执的饮食等物品的贪爱非常严重，暂时为了对治相续中的贪执，而宣说了前三种。而宣讲闻思修行的原因，是为了究竟断除众生相续中的我执。“暂时永久息灭故”，暂时断除对饮食、财物的贪执，这也是一种修行，但为了究竟息灭相续中的我和我所执，闻思修行则是非常重要的。这里已经讲到了四圣种的本体和必要的道理。

知足少欲的本体是什么呢？

前面知足和少欲是分开来讲的，但是按照有部宗的观点，此二者的本体，都是无贪的本性，因为是贪欲的对治之故；也是圣者种性，因为依靠它能生起无漏道之故。

佛陀考虑到依靠无贪和闻思修行才能在自相续生起无漏圣者之道，于经中宣说了四圣种：“以菲薄法衣为满足故为圣种，如是以粗粝斋食为满足、以简陋床榻为满足、喜欢闻思修行，称为圣种。”这是相当重要的。作为修行人，表面上看，这里讲到的是小乘道的基础，但实际上，无垢光尊者不管在《七宝藏》还是《四心滴》当中，都会经常引用本论有关道次第方面的教证。所以，我们应该明白，大小乘的修行人都要具备什么基础呢？就是知足少欲。

现在的世间人，对自己的住处不满足，需要很多非常好、非常豪华的房子；对自己的衣服也不满足，听说一个人有一百多件衣服；还有饮食，好像是第十三世噶玛巴，尼泊尔国王为了迎请他，准备了五百多样菜……现在人好像没有这样的，最多三十多种已经很了不起了……当时斯德班智达当翻译。现在看来，尼泊尔是世界上四个贫穷国家之一，特别穷，不要说五百多样，可能五十多样菜也摆不起，当时会不会这样也不知道。但是现在大城市里面的有些人，在吃、穿、住方面根本不满足。为什么佛陀在经中讲到对这三种要有满足感呢？人要是没有吃的、穿的和容身之处，肯定不行的，但是对自己的住处、食物和衣服要有一种满足感，再加上喜欢闻思修行。任何一个人在他相续中具足这四种功德，就说明这个人是圣者，是很了不起的大德，也可以说是现在人们心目中特别敬仰的活佛……如果一个人相续中具足这三种无贪、喜欢闻思修行，那么不

需要其他人来认定，自己就可以认定自己为活佛。但如果不具足这些功德，尤其藏传佛教中的个别人，有时候自己都不知道自己到底是牦牛转世还是天人转世，甚至自己前一年做过的很多事情都已经忘得一干二净，就开始给别人认定："你前世是什么、后世是什么……"到处欺骗无数的众生，故意毁坏佛教的形象。当然，以前有些所谓的活佛也是很了不起的高僧大德，这一点是不可否认的，但这里面也掺杂了一些不好的现象。因此，平时一定要好好观察。

一般来说，认定转世是很困难的，一定要具备《俱舍论》里面讲到的第四禅的境界，有了他心通和宿命通以后，才会知道别人的前世或者前世的前世。如果这些境界都不具足，依靠佛法来欺骗众生是不太合理的。如果真的是转世，是圣者种性，相续中应该具有三种无贪、喜欢闻思修行。但从现在的有些情况来看，恰恰相反，三种无贪是没有的，反而贪衣服、贪食物、贪住处，这三种贪爱特别强盛；不仅自己不喜欢闻思修行，反而对于重视闻思修行的人看不惯，开始说各种各样的语言……这样的人，小乘圣种的法相都不具足，大乘圣种的法相恐怕更困难。

按理来说，作为一个修行人，现在一方面受到西方文化的冲击，想要像古代的修行人一样，真正做到知足少欲、喜欢闻思修行，在即生中恐怕很难实现，但是大家对于最主要的原则和方向不要搞错。

我昨天布置了一篇"我的理想"的作文，也许

你们很多人认为：只有小学生才写作文，我已经是个了不起的大成就者了……堪布太过分了。可能有些人是这样想，这一点，我也在你们面前忏悔。但是，你们以前写过世间的文章，在世间法方面有过很长时间的串习，习气也比较重一点，可是真正在具足菩提心和道次第，或者具足出离心和道次第的前提下，自己有没有考虑一下“自己的理想”？当然，如果有比较远大的理想，一直在考虑生生世世的问题，这是非常好的；即使没有，即生中依靠什么样的方式度过自己的修行生活，到底是以自私自利的心希求名闻利养等世间八法，还是依靠世亲论师所说的道次第，尽量以菩提心摄持自己所有的善根、做一个名副其实的修行人？如果觉得自己的烦恼深重，实在做不到，也要尽量忏悔，在菩提心的摄持下，做一些自己力所能及的善事……我们每一个人都应该想一想有没有这样的理想？这方面，希望你们还是应该考虑。

当然，有一些道友特别听话，布置多少作业都会认真去完成，每天都去思维、辩论。但也有个别人，根本想也不想……有些可能是傲慢心，有些可能是其他原因。不管怎么样，哪怕只有一个人能够在这方面思维一下，我觉得也是有必要的。因此，作为一个修行人，如果什么目的都没有，与疯狂之行没有差别了……每一个人都应该有一种目的，就是以菩提心来摄持，在知足少欲的前提下闻思修行。

我在《泰国游记》当中讲到知足少欲的时候，也引用了一些世间人的格言，讲到世间人是如何知

足少欲的，内心特别向往这种知足少欲的行为，每次看到知足少欲的修行人，总是特别羡慕。当然，可以说我自己没有做到，这一点在僧众面前忏悔。虽然我没有做到，但你们不能无视这样的道次第，修行人的方向一定要知足少欲，修行人最喜欢的就是闻思修行，其他各种各样的事业不是修行人所希求的目标。因此，按照有部宗的观点，《俱舍论》已经讲到了四圣种，就是所谓的三种无贪和喜欢闻思修行。

闻思修行，对每个人来讲是很重要的。我们这里的有些人，因为以前被各种教育所束缚，一直没有打开自己的智慧，但是到了这里之后，对闻思修行方面很有兴趣，这就是圣种。对于不是一天、两天，而是长期喜欢闻思修行的这些人，我肯定把他们认定为“空行父”、“空行母”。

四种圣种当中，前三种是无贪，因为它们是知足少欲之自性。喜欢闻思修实际上也是指知足少欲，因为闻思是灭谛——通过闻思以后，自相续中的烦恼可以断除，因此属于灭谛。当然，这里面的灭谛、道谛，与四谛十六行相中的四谛稍微有点差别，它是从比较广泛的、灭除烦恼和依止所修之道方面来讲的。修行是道谛，热衷于闻思修行能背离有贪、欲贪之故。闻思修行，确实是断除轮回的根本。大家不要认为闻思修行没有什么了不起，不如做其他善法功德大，这种说法完全是不合理的。我们的上师如意宝在一辈子当中，所有的力量主要是让弟子们好好闻思修行，他老人家一生当中的事业就是这

个，因此，我们对闻思修行千万不要放松。

四圣种到底说明了什么问题呢？前三圣种宣说了修行解脱的威仪之理。修行人的威仪应该是知足少欲，对于饮食等物品尽量不要贪执，只用简单的生活用品来解决。最后一种已经说明了圣种的事业，修行人的事业是什么呢？种庄稼、放牧不是我们的事业，作为修行人，不管在家人还是出家人，一辈子当中闻思修行就是我们的事业。所以，我们还没有“下岗”，都是有事业、有工作的……很多人认为：我已经出家了，以后没有工资，整天跟家里要钱，我成了寄生虫，一直在吸他们辛辛苦苦的血汗钱。实际上，我们一直这样闻思修行，不管怎么样，把他们的钱拿来作为闻思修行之用，应该是有功德的……不用担心、不用伤心，他们应该供养我们，我们是供养的对境，也可以这样说吧，闻思修行应该是修行者的事业。

原因是已表明倘若遵照如是道理而行事则能迅速获得解脱。在无有三种贪执的威仪基础上，闻思修行，很快时间当中就会获得解脱。

宣说四圣种有何必要呢？是为了对治产生贪爱的根源而宣说了四圣种，贪求我所执的法衣等物品时，为了能暂时息灭这种欲望而宣说了前三圣种。这里讲得非常清楚，因为住处、床榻、饮食就是众生贪爱的根源，为了暂时息灭这种我所执，宣说了前面三种圣种。贪爱我执之身体时，因为众生对我执的五蕴身体特别执著，为了断除对自己的身体和自相续的我执，将这样的坏聚见、萨迦耶见斩草除根，

而宣说了最后一圣种——闻思修行。

以前古代的很多高僧大德，像蒋扬洛德旺波尊者、麦彭仁波切，他们讲到闻思修行的功德的时候讲到：听闻佛法可以完全斩断轮回的根本，哪怕只是听闻一个偈颂的功德也是相当大。因此，具足上述四种条件就叫做圣众、圣者，也可以叫做大德。反过来说，如果谁具足这三种贪爱，《宝性论》里面称其为舍弃圣法者，这三种贪爱是毁坏自己的因。《经庄严论》中说：具有这种贪爱的人，是无有佛性者。虽然《经庄严论》中也说：不具足佛性的众生是不存在的，但有些众生是暂时远离佛道的。密宗虽然将贪欲直接转为道用，但是必须依靠这样的基础，如果没有这个基础，密宗的修行也不可能成功。因此，大家应该了知四种圣种。

《宝积经》当中，对四圣种的每一个功德都宣讲得特别广，以后有机会可以好好看看。我们很多修行人，可能闻思的时间比较长，以前闻思过的道理，现在运用在实际行动上的时候，一定要自己注意，不然自己很有可能与修道背道而驰。不过不像有些老板辛辛苦苦没赚到钱那样伤心，哪怕只是听一天的法，最后利益众生的事情也做不到，但是闻思的功德也不会消失。

这一点在《毗奈耶经》中讲过，克主杰在《三戒论释》中也讲得特别广，他说：以前听过佛法，后来造过五无间罪的人，最终也会因为听过佛法的功德而有解脱的机会。所以，听闻佛法、闻思修行，与世间人所做的事情是根本不相同的，他们的事业

没有成功，以后就再没有什么希望了，但是出家修行，在一段时间当中很精进，即使最后没有成功，但精进修行的这些功德不会耗尽。从另一个角度来讲，有些人在五六年甚至十几年当中长期地闻思修行，结果修得越来越差，最后临死的时候跟普通人一模一样，一点修行境界都没有，也是有点可惜！因此，最关键的是我们平时发菩提心，看自己现在所行持的善法，到底有没有以菩提心摄持？原来我是一个很好的修行人，现在是不是不知足少欲了？现在是不是不喜欢闻思修行了……有没有这样？如果有这样，说明我们的修行不成功了。因此，在这方面大家应该注意。希望方便的时候，大家应该了解一下《宝积经》里面有关四圣种的内容。

**丙三（真实趋入修法）分二：一、修寂止；二、修胜观。**

具有这种道次第作为基础的修行人，可以开始真实修持，所修的内容分寂止和胜观两种。

**丁一（修寂止）分二：一、略说；二、广说。**

**戊一、略说：**

**入修行有不净观，忆念呼气吸气法，**

**贪欲强烈寻思大，如是诸众次第修。**

修行寂止的方法有两种，一是修不净观，一是呼吸观。这是对哪些众生来讲的呢？对于贪欲大的众生来讲，修持不净观很重要。对于寻思分别念特别强烈的人来讲，修持呼吸法非常有用的。还有对嗔恨心比较大的众生来说，需要宣讲慈悲心，但在

小乘当中对慈悲心提得比较少，尤其对于痴心应该如何对治，这里并没有讲，只是讲到了对治贪欲和寻思分别念的方法。

如是堪为法器者如何趋入修行呢？如果要趋入修行，首先必须通过修不净观与随念吸气呼气来调伏内心。

那么，何者修行这两种法门呢？贪欲强烈者要修不净观。有些众生，比如前世是飞禽等旁生，这一世从小的贪欲心就会特别强烈；如果是从天人转生而来，贪心不会很强烈，对整个世间的清净心会比较强烈。所以，根据众生的不同根基，所修持的方法也有所不同，如果是贪欲心特别强烈的人，应该观不净观；分别念特别猛烈的人，则需要修持呼吸法。

**戊二（广说）分二：一、修不净观；二、修呼吸法。**

**己一、修不净观：**

不净观的修法，在小乘当中是大家共称的一种观修方法。虽然《入中论》里面说，不净观也是一种假世俗、颠倒世俗，但这个是针对正世俗来讲的。从胜义谛实相来讲，不要说不净观，所有的分别念都是所知性的缘故，是一种障碍。但暂时来讲，不净观对于众生断除贪欲有相当大的力量。以前无垢光尊者等很多大圆满祖师，在一些修行窍诀当中也讲到了不净观的修法，像大乘《入菩萨行论》和《中观宝鬘论》当中，也讲过依靠尸陀林观修不净观。在麦彭仁波切的一个轮番修法当中，专门讲过小乘

的这种修法——前面有顶礼句，后面也有回向，还有专门观想释迦牟尼佛的修法，益西彭措堪布翻译过……那里面对不净观的修法讲得很细致，语言也十分细微、尖锐。这种观修方法，非常简单，又是极为殊胜的。

**对治诸贪观骨锁，广修乃至大海间，**

**略观称初业瑜伽，除足半头称熟修，**

**持心专注眉宇间，即是作意圆满修。**

**不净无贪性十地，所缘欲现人方生。**

为了对治各种贪心而修骨锁观，首先将身体观为白骨，随后将自己的住处至外界的大海之间整个器世界，所有的法全部观为白骨，如此外散广修之后，渐渐收回，只观修自身为白骨，这就是初学者的瑜伽。随后如前一样观修，收回时将除足骨以外的部分全部观为白骨，逐渐观想除开半身直至半头骨之间以外为白骨，最终心专注于头骨一半，如此称为娴熟瑜伽。最后，一切如前，仅观想自己眉间处有一块是白骨，即为作意圆满瑜伽。如此一共分为三个阶段。不净观的本性是无贪；在十地中都可以观修；所缘是欲界的显色与形色；只有三洲中的人才可以修持白骨观。

若问：如何修持对治贪心的不净观呢？

有些众生认为形状特别好看，对它生起贪心；有些众生觉得颜色特别好，对它生起贪心；有些觉得触感特别柔和，对它生起贪心；有些认为，有人

恭敬供养多么好，对它生起贪心。所以，为了对治形色、显色、所触与利养恭敬四种贪欲，而修持九种想——浮肿想、啖食想、红肿想、青肿想、黑肿想、虫啖想、焚焦想、离散想、不动想。不管男众、女众，都可以这样观想。所谓的形状、颜色等，没观察的时候，似乎都很好看一样，如果真正详细观察，有些鼻子大了、有些鼻子小了……其实一点都不好看。这里讲到的浮肿想、啖食想，主要是针对形色方面的对治；红肿想、青肿想、黑肿想，属于颜色方面的对治。比如在尸陀林里，过了十几天以后的尸体，有些变成红肿，有些变成黑色，有些变成青色，这样的身体实在没有什么可贪的；形状上也是，被虫吃掉、肿得特别严重……原来很喜欢、贪爱的身体，现在一看，实际一点也没有可以贪执的。虫啖想和焚焦想是对治所触方面的，已经被虫吃掉了，或者被焚焦完以后，所触肯定是没有的。离散想和不动想是对治恭敬利养方面的，以前你很喜欢别人的利养恭敬，但是变成"如如不动"的尸体之后，谁还会恭敬呢？

在我写的《泰国游记》里面，讲到小乘的九种想，方便的时候你们看一下。当时我们去老虎山，在那边的洞里也观修了很长时间的白骨观，那是个阴暗的山洞，从山洞出来的时候看其他人好像都是骨架一样，也许是殊胜圣地的一种加持。那边有很多修行人，十几年当中，每天都去观，一直这样……书里面写了一些经历。但是，他们的说法跟我们的说法有些不同，比如他们说食残想、血涂想等等，名

词的提法不相同，其他的修法基本上相同。实际上，这些想就是为了对治显色、形色、所触和利养恭敬方面的贪执，因为我们所贪著的身体与骨架没什么差别。

之前也讲过，以前有个观过白骨的男人，后来看见王妃的时候，也认为她是一具骨架，最后就出家了。现在有些城市里面的人看了这个公案后，说很想出家。但有些人只是在我面前说好话而已，不是真的想出家……对于上述九种想，你们自己再分析一下，看一看麦彭仁波切的修法，还有《泰国游记》里面的有些道理也是南传佛教的修法，应该是很殊胜的。

对治总的一切贪欲则修骨锁想，因为白骨不具足显色、形色、所触以及恭敬供养四种贪执的根源。欲界众生除圣者以外，自相续中没有贪欲是不存在的，不管出家人还是在家人，只不过贪欲程度有所不同，有些贪欲特别强，实在没办法对治；有些基本上能控制。在年龄上也有差别，特别年轻的时候，贪欲特别旺盛；年纪大了以后，贪欲自然而然就减少了。所以，年轻时贪欲特别难以控制的人，有时候老了之后根本生不起贪心，就像真的成了离贪阿罗汉一样，但这是年龄的关系，并不是对治力很强。一般来说，对治贪欲，小乘的这些修法是非常殊胜的。

佛经中也说：修行人到尸陀林去观白骨相当重要。我以前讲《入菩萨行论》的时候也说过，你们方便的时候可以到尸陀林去看一下。但是很多人到尸陀林以后，看到秃鹫也觉得特别好看，看到那个

地方都很舒服……我之前带几个人去，最后我都有点失望，他们好像看到白骨没什么感觉：这里很舒服，这个秃鹫特别好看，这个石头是哪里来的……这样没有多大意义，光是到那边去旅游，可能没什么可看的。但是，真正看看这些白骨、尸体，详详细细地看，我们自己的身体跟尸体没什么差别，自己所贪执的对境和眼前的白骨没什么差别。这个观想的力量相当大。

在修骨锁想时，首先对于自身的额头或者脚底等任意部位，依靠信解力而观想：出现伤口、腐坏溃烂而露出骨头，最后自己的整个身体变成骨架。再观想自己的住室至外界大海之间，整个大地全部遍满骨锁，如此外散而广修；接下来，大海和山河等整个大地逐步恢复如初，只将自己的身体观成一具骨架，收心而不舍弃观自身为骨架的念头，在这样的作意当中吃饭、做事等，行持日常的各种威仪，这就是初学之瑜伽。

在上述境界稍微稳固之后，如前一样，向外散观广修，当收回时，抛开足骨而观想身体其余部分为骨骼；如此依次抛开半身直至半头骨之间的骨骼，而观想其余部分的白骨，最终，将心专注于头骨一半，这叫做娴熟之瑜伽，这是第二个阶段。

此外，一切如前，收摄到最后心专注于双眉间仅一拇指许之骨。就像小乘承认无分微尘一样，所有的粗大之法都需要依靠无分微尘作为基础。在这里，观修纯熟以后，仅留一拇指许的白骨，作为以后生起身体的因……这就是作意圆满瑜伽。

所谓的不净观，本体是无贪的善法。其地是四禅正行、四未至定以及第一殊胜禅，加上欲界共十地。无色界不能观白骨，因为无色界离欲界太远，不能缘欲界的色修不净观；未至定也即将禅，第一禅分正禅和殊胜正禅、未至定三个，后三禅有三个正禅、三个未至定，再加上欲界，共有十地。所缘为欲界的显色与形色，色界的色法是特别透明的，所以，观色界的身体为白骨的现象是没有的；欲界当中，天人是不能修不净观的，除北俱卢洲以外，三洲中的人类方能生起。

# 第一百二十四课

思考题：

1. 忆念呼吸法的本体是什么？修持此甚深之法的六种窍诀分别是什么？

2. 说明呼吸法属于随身、有情所摄的原因。这种修法属于三生中的哪一种？为什么？属于有执受还是无执受？为什么？

3. 本课讲到念住分为几类？分别是指什么？

4. 四念住的本体、生因、次第、定数分别是什么？

5. 如何以观自相、总相的方法而修四念住？

《俱舍论》第六品当中，现在讲修道的方法。对于贪欲强烈的众生来说，可以修持不净观；分别念特别重、整天胡思乱想，心一直不能专注的人，可以修数息观。这里所讲到的窍诀，都是世亲论师按照有部宗的观点来讲的。现在像缅甸、泰国、斯里兰卡等很多小乘国家，主要修持这种法门，这在第一转法轮共同乘当中来讲，是非常深奥的。

己二、修呼吸法：

**忆念呼气吸气法，智慧五地缘于风，**

**依欲界身外道无，数等六因随身入。**

**有情等流无执受，此二下界意不知。**

随念呼吸法的本体是智慧，因为虽然是一种忆念，但忆念得到的果实际是真正的智慧。前面讲到四念住的本体也是智慧，都是在果上取因名。呼吸

在五地中存在，呼吸所缘的对境就是风，也可以说是气；所依的身体就是欲界的身体。这种修法在外道当中是没有的。“数等六因”，随念呼吸的修法，具有计数等六种窍诀。随着身体而出入。按照有部宗的观点，包括不净观在内，都是有情所摄，为什么呢？比如不净观，虽然对境骨架是从有情转为无情，但是在观想的时候，却把它作为我所，而且按照有部的观点，它是具有得绳的心，因此，属于有情所摄。有些注释中这样讲的。它是三种生中的等流生，不是长养生和异熟生。而有执受和无执受当中，呼吸属于无执受。

“此二下界意不知”，呼气和吸气这两种风，实际是以自地或上地之心来了知的，而以下界之心不能了知。

若问：忆念呼吸法的本体是什么呢？

随念向内吸气与向外呼气的自性是如所了知的智慧。如所了知的智慧，一般是指了知诸法实相的一种智慧。所谓的“忆念”是指依靠念因的力量而生起果智慧，所以是以因来取名的。依靠这种忆念的观修会产生什么果呢？可以令心安住，也是一种等持。这种等持具足了知诸法本体之智慧的成分。因此，忆念是因，智慧是果，这里是在果上安立因名的。

其地为五地，真正的呼吸是依靠这种等持之心来修持的，也即前三禅的三种未至定、殊胜禅与欲界。《自释》里面讲，因为前三禅的三种未至定，全部是舍受，除此以外全部是乐受，呼吸法与乐受

不能相应；殊胜禅也是舍受，欲界也有舍受。因此，为什么说依靠这五种地呢？《俱舍论大疏》中说，主要是以舍受的原因而安立这五种地。

它的所缘境是风，或者说气，因为观想的时候，心一直专注于所缘的风。所依身是欲界天众、人类的身份，因为此等众生的分别念繁多之故，而色界以上经常内观，具有禅定之心，不用修这种呼吸法。欲界天人也需要修呼吸法。男众和女众当中，可能女众应该修这种法，不然整天打电话："我的心很乱，怎么办呢？"分别念特别多，一点都安静不下来。现在正在上课的时候，也是一直胡思乱想……怎么办呢？没有其他办法，问一问世亲论师，世亲论师告诉你：分别念众多，一定要观修呼吸法。

此法唯有内道佛教才有，而外道无有这种圣教，之所以没有是因为外道不能证悟此甚深之法。这样的甚深修法，只有佛教才有，外道是没有，原因有两个：一是外道虽然有各种各样相似的典籍，但其中根本没有这种出生智慧的修法；二是外道对于这种甚深法门不能通达，因为不能堪为法器。世亲论师在世的时候，佛教没有受到外道影响，完全是分开的，但现在可能不好说，有些外道将佛教里的一些修法加上自己的名称。

藏地著名的根登群佩也说过：以前印度外道的修法当中是没有佛教修法的，自从回教毁坏佛教以后，在外道的任何一个部落当中，基本上都有一些佛教的成分，就好像装满油的瓶子破碎之后，所有的地方都被沾上了油渍一样。同样，印度佛教被毁

坏的时候，佛教里面的很多佛像和修法，全部落到了外道群体当中，所以，现在外道的圣像当中，有很多是依照佛教的佛像来造的，修法当中也掺杂了很多佛教的修法。

这一点我们也可以看得出来，现在的很多气功等外道修法，不说其他地方，就是我们耳闻目睹的个别气功师，在他们的修法当中，把佛教的一些修法引用到自己宗派当中的现象非常多。实际上，像这样的甚深修法，以前在外道教法中是根本没有的，这里也说，外道是无法证悟的，因为一方面没有因缘证悟，另一方面，在他们的教法中根本没有。但现在在他们的教法中已经有了，尤其像气功等修法当中，其实就是小乘和密法里面的呼吸法，只是没有按照佛教仪轨去修持的话，能否真正通达也不好说……当然，如果对个别众生有利益的话，也是可以的。

那么，此法到底如何甚深呢？具有计数等六因的窍诀。

其中第一、计数：无有所摄，身心自然安住，专注于呼吸，从一至十之间用心来计数。这个修法，首先需要将一切琐事全部舍弃，全身心地安住在呼吸上，或者鸽子上（当时现场有只鸽子，上师开玩笑）……经堂里有只鸽子在听《俱舍论》，原来世亲论师背九十九部论典的时候，也是有一只鸽子在屋顶上一直听，后来就变成了安慧论师……这只鸽子变成什么都不知道。

了知自己的呼吸，从一到十之间进行准确的计

数。观修的时候，呼吸计数一定要准确，需要远离三种过失：第一种或多或少，计数过多，如数到十一、十二等，容易出现掉举；若计数过少，如八、九或者五、六等，容易出现昏沉，因而以十为定数。第二种，若将一执为二、将二执为一，则会变多、变少。比如本来已经呼吸两次，计数时却计为一次，或者本来呼吸一次，最后算为两次、三次，这就是变多、变少的过失。第三种，如果呼气、吸气的计数时间紊乱，有时在呼气时计数，有时在吸气时计数，这样势必会导致错乱。因此要断除这三种过失。玄奘法师将断除三种过失的计数，翻译为正数。

第二、随行：吸气时，观想气从鼻孔进入，到喉间，又到心间、脐间直到足底之间；呼气时，观想从鼻孔至一拇指或一寻之间外呼。有些修法里说，吸气时传到足底后再传到地下一寸或者一寻之间……今天我们专门讲气功，大家一定要记住。你们有些可能是气功根基的，听大圆满的时候不一定很专注，觉得一定要修气：颜色是什么样的？形状是什么样的？粗细是什么样的？我怎么样观想？……按照这里说的那样去观就可以了。这里面根本没有说颜色变成什么样的，形状是长方形还是四方形……这些没有必要，随着自己的呼吸观想，吸气时，观想气一直传到足底之间；呼气的时候，观想从鼻孔一直到一拇指许或一寻之间外呼。通过这种方式来观修，叫做随行修法。

第三、安止：心安住于鼻尖至足之间并观想利益与解脱。《自释》和这里都说“心安住”，好像

与“气”没有很大关系一样，但一般来讲，气在整个身体里面时，心要么安住在鼻尖，要么安住在足尖，要么安住在从鼻尖到足指之间的任何一处，这样来观想。《自释》里面有个比喻：就像穿念珠的线一样，整个身体里面有白线一样的气，心专注于它，并观想利益和解脱。不管身体冷、热，或者利益、损害，在一切思维当中如此观修。

总而言之，观想气在整个身体里面。但是这种气应该按照窍诀去修，不要乱修，不然修错了又开始精神错乱……该吃的东西不吃、不该吃的牛粪却去吃，这样也没有必要。大家在观修气、明点、风的时候，务必要随着窍诀去修，否则很危险，因为我们没有以最基本的祈祷等作为修法的基础，只是自己随便去观，很危险。大家要修的话，像麦彭仁波切有关寂止的修法是非常殊胜的，祈祷也非常重要。

第四、观察：所观察的对境风是由八尘聚合的色法，能观察的有境智慧也无非是名基，由此可知，实际上就是观察五蕴。任何一个色法都具有八种微尘，所观的风，实际也是由八微组成的，这种物质就是所观想的对境；能观察的智慧是心心所，是心识。因此，所观察的风和气、能观察的心心所的分别智慧，除五蕴以外是没有的，而五蕴的本体实际也是空性的、无有成立的。通过修呼吸法，就能趣入五蕴的自性。这相当于是胜观中的一种观察方法。

第五、转移：缘风的心从暖位到胜法位之间随意转移。凡夫通过修呼吸法，缘风的心就可以转移

到暖位，直至胜法位，趋入信进念定慧等五根、五力。

所以，前面为什么说外道没有这种修法呢？因为外道没有从资粮道到加行道，直到见道、修道的这种修法，所谓的呼吸法，也只是观一观颜色、形状……依靠自己的分别念东拼西凑出各种各样的胡言乱语，实际没有任何价值和实义。当然，现在人不喜欢真正的论典，更喜欢一些分别念，这是现在人最大的毛病。比如我花特别长时间、很辛苦翻译出来的高僧大德们的金刚语，大家都觉得无所谓，连看都不看，但以分别念写出来的文字，从早到晚不睡觉也要看，觉得很精彩……说明现在人对真正的智慧不是特别仰慕、不是特别有兴趣，而不是真正智慧的语言却很吸引人，一直在赞叹……我有时候都很失望的。前段时间发《大圆满心性休息大车疏》的法本，我没有感觉到大家很高兴、一晚上没睡觉……没有听说有这样的，但是发《旅途脚印》的时候，听说大家一直在看"脚印"……有什么可看的，这没什么可看的，应该重视圣者的语言。当然，圣者的金刚语读起来有点困难，但这是真正让自己受益的语言。现在人以分别念所造出来的文字，表面上看来可能精彩、易懂一点，但实际上没有多大的意义。

遍净：趋入见道与修道。原本修风的心已经转入到见道或修道的境界。《自释》里面说：有些论师认为，四念住到金刚喻定[16]之间的修法称为转移；遍净，则是指观风的心一直到尽智产生、无学果得到。对于这种说法，世亲论师并不赞同，而是赞同前一

[16] 金刚喻定：修道十地最末尾马上就要获得阿罗汉果时的禅定。

种说法，即趋入加行道的修法，叫做转移；趋入见道、修道的修法，叫做遍净。

因此，外道肯定没有这种修法，因为他们连资粮道都没有。为什么没有资粮道呢？因为真正的大乘资粮道一定要有菩提心，否则不可能进入大乘资粮道；而真正的小乘资粮道，一定要有出离心，否则也不可能进入。外道当中的确存在一些相似的名词，比如观修、念诵、风脉明点等等，但是所诠的内容和修法跟佛教有很大差别。前一段时间，我在《破除邪说论》里面也讲过，佛教当中的一些名词，外道当中也有，但外道不一定具足真正的修法。为什么呢？因为最主要的条件——发心是不正确的，他们的发心是什么呢？今生身体健康、发财。而佛教当中，不管小乘还是大乘，都不是为了即生的利益，如果是小乘，一定要超离三界轮回，这是他们的目的；如果是大乘，是以利益无边无际的众生为目的。外道有没有这种以出离心和菩提心所摄受的修法呢？是没有的。

关于外道和内道之间的差别，虽然阿底峡尊者说以皈依来区分，但以前俄巴活佛说：皈依只不过是众生所依的角度，除此之外，还有发心、行为、见解等很多方面的差别。

若问：呼气、吸气属于何者呢？

由于呼吸是身体的一部分，因此随着身体而出入，而不随无色界、凝酪与无心定而出入。呼吸的本体并不是真正的身体，但是它会随着身体的空隙而出入，没有身体则无有所依，比如无色界众生是

没有呼吸的；住胎期间的凝酪等，在没有真正形成身体之前也没有呼吸；无心定时也没有呼吸。所以，需要依靠身体，当然也有心的一部分。

《自释》当中也讲了，从无色定、第四禅定等出定以及众生降生时，第一次是吸气，而入于无色定、第四禅定等或者众生死亡的时候，一般都是呼气。人马上死亡的时候，最后会长呼一口气，之后人就死了。

那么，呼吸是否为相续所摄呢？

由于是所谓的有情——具心，《大疏》的一个注释中说：具有得绳之心的缘故，叫做具心。因而是相续所摄。

它是有执受还是无执受呢？由于是不存有色根聚合之风，因此是有执受无执受中的无执受。风的本体无有根，所以属于无执受。

由于是由同类因所生，因而是三生中的等流生，而不是长养生与异熟生。原因是身体增长反而会使风减少，所以不是长养生。一般身体越来越胖的时候，气息会越来越短，说明身体对气并不具有长养的作用。又由于风中断以后仍旧会结生，为此也不是异熟生。如果是异熟生，那就不可能中间中断。因为可以随心所欲产生，是故为等流生，而且异熟生也不能随心所欲产生，不管愿意还是不愿意，果必定会出现。

呼气、吸气两种风均是以自地或上地之心来了达的，比如第一禅或者第三禅的心可以了达欲界的

风。既然以下地欲界之意尚且不能了知上界的这两种风，那么未现前之心与其他心就更不言而喻了，根本没有现前这方面的化心。

以上讲了小乘修持寂止的方法，大乘修寂止的方法在《入菩萨行论》、《经庄严论》等中都讲过。麦彭仁波切在《大幻化网总说光明藏论》中讲过九种住心方法，在《白莲花论》中也专门讲到寂止的修法，是依靠观想释迦牟尼佛来修寂止的，非常殊胜。

当然，这种修法在很多高僧大德的金刚语中，都可以找得到。像本论所讲的寂止修法，仅仅令心安住，能不能断除所有烦恼呢？不能断除，因为烦恼种子没有断绝，在因缘聚合的时候还是会产生烦恼，所以必须修持胜观，也即以空性智慧抉择和摄持。

丁二（修胜观）分三：一、资粮道；二、加行道；三、现证真谛之道。

戊一、资粮道：

**即已成就寂止者，应当修持四念住，**

**以自总相遍观察，一切身受心与法。**

已经修习寂止成就的人，一定要继续修持四念住。怎么样修呢？首先以自相、总相的方法普遍地观察身、受、心、法，此即四念住。就像本论第一品里面讲到五蕴的自相和总相一样，每一个法都有它的自相和总相，通过自相和总相如何成立。所谓的自相，大家都知道，身体也好，心也好，都有它自己的本体和自相；总相就是指身、受、心、法共

同的特点，比如无常、痛苦、无我、不净，实际是身、受、心法的共同特点，通过观察了知其均为无常、痛苦、无我、不净，这就是总相的观察方法。

即便已经成就了寂止等持，但如果无有胜观的智慧，也不可能从根本上断除一切烦恼。《佛子行》、《入菩萨行论》等论典当中，用很多偈颂专门宣说这个问题。因此，在资粮道通过两种途径已成就寂止者，为了生起胜观之智慧，理当修持四念住。

那么如何修持四念住呢？通过观察自相与总相，而悟入身色蕴、受蕴、心识蕴以及除此之外的一切法蕴[17]。这里面的四念住，是从五蕴——色蕴、受蕴、识蕴，以及除此以外的一切法蕴来观察。所谓的观察自相，也就是说观察身之阻碍性，因为身体不像心识一样，其本体具有阻碍的作用，以其他法可以刺穿；受则依靠自力而领受外境之差别，也即外境是什么样，受可以依靠自力去领受，如乐、苦等；心领受本体以及法的执相等，心是依靠自己的力量领受外境事物的本体。受和心二者，前者领受外境事物的差别，后者领受外境事物的本体，比如柱子，对它产生苦或乐等感受，属于受的体验；柱子是白色的还是红色的，是好的还是坏的，属于心的了别。总的来讲，比如每一个人都有不共的特点和相同于他人的特点，此二者可以分别通过自相和总相的方式来观察。

观察总相即是指观察身受心法共有的无常、苦、空与无我。以总相的方式来观察，身体有苦的部分、

---

[17] 想蕴、行蕴包括在法蕴中。

无常的部分、空的部分、无我的部分，这四个特点都在身体上具足，这是总相的方式；同样，受、心、法上，也可以具足无常、苦、空、无我。

所谓的自相还有另外一种观察方法，比如身体是无常的、受是苦的、心是空的、法是无我的，也即分别按次第观察。因为身体是无常的，我们什么时候死也不知道……在座的金刚道友，再过一百年的时候，每个人的身体都不一定留下来；所有的受都是痛苦的，今天天气很不错很快乐，昨天下雨也很快乐，这些其实都带有行苦的本性，没有什么快乐；心的本体就是空性，就像《宝积经》里面所讲的一样；法，不管是人我还是法我，我在法上根本不存在。这也是一种自相的观察方法。

**自性闻等所生慧，其余相联与能缘，**

**次第即是依生起，对治颠倒故唯四。**

**彼为总观法念住，修无常苦空无我。**

四念住的本性是什么呢？其本性就是闻所生慧等，也就是智慧的本体。四念住有自性念住、相联念住和能缘念住，共有三种念住。四念住是有次第的，如最后是法念住，为什么呢？这是按照它们产生的顺序而排列的。在证悟的时候，首先证悟身体无常，这个比较容易，而法非常细微。在讲五蕴的时候，也是首先讲色蕴，最后讲识蕴。所以按照生起的次第，最难懂的安立在后面。为什么安立为四个呢？为了对治常乐我净四种颠倒而安立为四。最终，修行人将缘总相法念住而修习，即将身、受、心、法，

一起观想都是无常、苦、空、无我的。

一般来说，念住有三种，即自性念住、相联念住与能缘念住。

其中自性念住的本体是智慧，也即闻所生慧以及“等”字所包括的思所生慧和修所生慧，而不是俱生智慧，因为是加行生之故。四念住不是生来就存在的，而是通过忆念闻思修所产生。所以，闻思修行很重要，没有闻思修行，四念住不可能产生；四念住无有的话，资粮道和加行道也不可能产生。

除自性念住以外，与智慧相应的一切心及心所为相联念住。比如用智慧观察身体无常的过程中，与之相应的很多心和心所群体都存在，从心安住的角度来讲，等持是具足的；因为特别精进地观察，所以精进也存在；同时，还具有信心等与智慧相关联的很多善心所，这就叫做相联念住。

成为前两种念住之所缘境中的身等四种，实际均是以有境来取名，因而称为能缘念住。观想身体的时候，身体就是所缘，为什么叫身念住呢？从有境来讲，观想身体的心是有境能缘。同样，受、心、法都是一种所缘，但是从观想的有境心的角度，取名为能缘念住。

现在很多人在学习《入菩萨行论·智慧品》，其中抉择法无我的时候，寂天菩萨专门用四念住的方式抉择了法无我，没有其他修法。所以，四念住真的非常甚深，真正通达四念住的话，对于法无我已经证悟了、所知障全部断完了，已经成佛了……

是啊！笑什么……没有那么简单！是吧？！四念住已经学完了，法无我已经证悟了，所知障还没有断……有没有这种情况？

四念住之次第是按照它们产生的顺序而排列的，因为前前对境粗大而先证悟之故。

身念住比较容易修，因为比较粗大、比较好懂，最后的法念住比较细微难懂。所以，为什么身念住在前、受念住在后呢？前前比较粗大易懂，后后比较细微难懂的缘故。

为什么定数为四呢？为了对治身净、受乐、心常、法执为我所的四种颠倒妄念，而宣说了四念住，因此数量不多不少。三十二种增益实际都可以包括在四颠倒当中，修习四念住可以断掉所有增益。如是修习的瑜伽行者将安住于缘总相法念住中，因为缘身体等这些总相，并作意无常、苦、空、无我之故。

# 第一百二十五课

思考题：

1. 为什么叫资粮道？为什么叫加行道？此二道是否属于道谛？

2. 自宗承许加行道是有分别还是无分别？为什么？

3. 为什么叫暖、顶、忍、世胜法位智？

4. 加行道为什么称为四种顺抉择分？

5. 加行道的身依和心依分别是什么？大乘有何不同说法？

前面讲了资粮道，为什么叫做资粮道呢？为了获得见道智慧而积累资粮的道，称为资粮道。或者，按照《大乘阿毗达磨》的观点来解释，守持清净戒律、守护根门、了知食量、上下夜不眠而精进修持，具有正知正念、行持善法、闻思修行，这样的人称为资粮道者。资粮道是一切修法的基础，加行道直接行于见道，因为见道相当于正行，而见道前面的道即为加行，如修持大圆满正行之前，先要修加行，同样，想获得见道智慧，首先要有加行的过程，所以叫做加行道。

戊二（加行道）分三：一、加行道之自性；二、法之差别；三、别说遣疑。

己一、加行道之自性：

加行道的自性，分暖位、顶位、忍位、胜法位四个阶段。

**由彼中生暖位智，彼为四谛之有境，**

**观修十六种行相，暖中生顶亦同彼，**

**此二以法为基础，其余念住则增上。**

资粮道中产生的暖位智慧，实际是苦集灭道四谛的有境。按照大乘的观点，《现观庄严论》里也说：加行道是通达四谛的一种智慧，也即四谛的有境。那么，通达四谛的智慧是否与见道无有任何差别呢？有差别。加行道和见道虽然都缘四谛，但缘取的方式当中分现量和不现量、有分别和无分别、有障碍和无障碍等等，加行道并非无分别而是有分别的一种有境。很多大德认为，加行道的本体不是无分别的智慧，否则已经成为见道了。为什么呢？见道的智慧可以现量见到苦集灭道的本体，加行道的所缘对境虽然是苦集灭道十六行相，但并不是以现量方式见到，而是以总相或推理方式见到的。

关于加行道有没有分别念的问题，在很多宗派之间有很大辩论，尤其讲《现观庄严论》的时候，有些宗派认为：加行道应该是无分别的智慧。并且讲到很多教证，比如佛经中说：有分别中不能产生无分别。既然如此，加行道胜法位不应该有分别，否则见道智慧不能产生……也有这种说法。还有一部分大德认为：加行道不应该是有分别的智慧。麦彭仁波切在《智者入门》、《大幻化网总说光明藏论》中说：加行道是有分别的智慧，并非无分别智。这一点，在无垢光尊者《七宝藏》中的《宗派宝藏论》里面也有明说。因此，自宗认为加行道是有分别的智慧。但这种有分别智并非我们所说的凡夫分别念，

属于缘四谛十六行相的一种特殊智慧，但与见道相比，肯定是有分别智，并不是无分别智。如果是无分别智，现量见到苦集灭道的本体，则与见道无有差别了。

当然，加行道分四个方面的智慧，第一个叫暖位智慧，它是四谛的有境，观修十六行相。第七品中专门讲到，行相实体共分为十六种，也即苦分四种——苦、空、无常、无我，集分四种……共有十六个行相。

从暖位中可以产生顶位的智慧，同样的，它也是四谛的有境，缘十六行相，这就是颂词中说的“亦同彼”。“此二以法为基础”，上述二者均以法念住作为基础，其余的身念住等依靠它而增上。

资粮道时缘共相法念住而修习。一地菩萨或者说见道是缘自相，资粮道则是缘共相法念住，从中生起暖位智。什么叫暖位呢？因为成为无分别智火的前兆。这里已经明显讲到，见道智慧属于无分别智，如同火要燃烧之前，首先需要一种暖热，暖热达到一定程度便会出现火，同样，见道的无分别智慧要出现之前，首先会得到一种暖相作为前兆。暖位智是缘四谛的有境，完整修持无常等十六行相。当然，与见道、修道相比还不是特别完整，但从凡夫地的角度来说，属于一个完整的修持。

暖智由下品、中品、上品逐步递增，从中产生顶位智慧。为什么叫顶位智呢？因为是动摇善根之顶的缘故。获得顶位智慧以后，邪见不会摧毁自己的善根。《现观庄严论》中也是这样讲的，本来普

通凡夫人的心很容易变动，有时候会生起邪见，但是获得顶位智慧以后，以邪见不容易摧毁自身的善根。

顶位也与暖位相同，是四谛的有境，完整修持无常等十六行相。暖位、顶位二智最初以法念住为基础，在此基础上，继续再修持其他念住。立足于真谛，再以其他念住增上，也就是修习、清净。

**彼生忍二亦复然，一切皆以法念增，**

**上以欲界苦为境，彼亦为一刹那性。**

**胜法五蕴除得绳，如是四顺抉择分。**

从顶位中产生忍位智，下、中品忍智立足于真谛的方式与顶位相同。忍位先以法念住作为基础，之后也是以法念住增上。这里的忍位也分上中下三品，胜法位也可以这样分。上品忍位实际是一刹那性，缘欲界苦谛为境。这里与前面有点不同，前面两个阶段是以四谛十六行相作为对境，这里是以苦谛的一个行相作为对境。如同上品忍位是一刹那性，世间胜法位也是一刹那性，它的所缘对境也是欲界苦谛。见道也是一刹那性，以四谛作为所缘对境。

这里上品忍位、世间胜法位和见道都是刹那性，不像加行道的暖位和顶位、中品和下品忍位以及修道等其他道，都是相续性的，并不是一刹那性的。对此，有部宗自己也有不同的观点。这个时候，我们应该通达资粮道和加行道的自性，它们虽然是道，但不是道谛。前辈大德也讲过，为什么是道呢？因为可以依靠加行道、资粮道来修持，所以道的法相

应该具足。但它不是道谛，为什么呢？因为道谛是无漏法，而资粮道和加行道不是无漏法，是有漏法，此二道属于凡夫地。另外，所谓的道谛无有寻伺分别，而资粮道、加行道有寻伺分别。因此，五道当中，真正的道谛就是见道和修道，其中的资粮道和加行道，虽然是道但不是道谛。那无学道是不是道谛呢？无学道可以说是道谛，在无学道的时候，虽然不存在直接对治的烦恼，因为在有学地时已经对治了，但在无学道阿罗汉或者佛果时，具有远分对治的作用，而且是无漏法的缘故，无学道可以称为道谛。有学道里面，只有见道和修道是真正的道谛，资粮道和加行道虽然是道，但不是道谛。这个问题大家应该明白。

“胜法五蕴除得绳”，暖位等四种智慧均是以智慧为体，如果具有从属则是五蕴的本体，当然要除去得绳，否则是不合理的。“如是四顺抉择分”，加行道叫做四种顺抉择分，因为真正的抉择只有见道的时候才有，加行道四个阶段的智慧实际是随顺抉择分，并不是真正的抉择分。

顶位也是由下、中、上品次第增上，从中产生忍位智。为什么叫忍位智呢？因为对见谛的空性智慧，或者四谛十六行相，更能接纳之故。获得忍位的时候再不转恶趣，所以，一般来讲，在没有获得忍位之前，对空性的见解很容易退失。根据根基不同，忍位或者见道或者八地菩萨的时候，可以获得不退转果。如果是大乘菩萨，在真正获得忍位时就会获得不退转的见解和智慧。《现观庄严论》当中对这

方面有明显宣说。

忍位智有三种，下、中品忍智立足于真谛的方式与顶位相同，而在增上方面却比暖位与顶位更胜一筹，下、中、上品所有忍位智均以法念住而增上，并非是以身等念住而增长的。

上品忍位智以属于欲界的苦谛作为对境。《俱舍论大疏》里面，对于上品忍位的所缘境减少方面有很多的算法，比较复杂，这里就不引用，大概知道颂词和讲义的内容就可以。具足彼之四行相中的任意一相，比如苦谛有四种行相——无常、苦、空、无我中的任何一种。它不是缘四谛，只是缘苦谛，而且苦谛四种行相当中，也只能缘其中的一个行相。不仅如此，它是一刹那性，并非是相续性。如同上品忍智的一切所缘均是欲界的苦谛与刹那性一样，胜法位也唯一缘欲界的苦谛，并是一刹那性。

这里有一点差别，本论认为：从暖位、顶位开始，它的对境是四谛，但到上品忍位、胜法位，所缘对境只是欲界苦谛。从大乘《现观庄严论》、《十地经》的观点来讲，在上品忍位和胜法位的时候，所缘对境也是四谛。麦彭仁波切在《现观庄严论》的注释中也已经讲过：从加行道暖位到见道之间，全部缘四谛十六行相。大乘所说的观点非常合理，而《俱舍论》所说“上品忍位和胜法位所缘的对境只是苦谛的一种行相”的观点，不太合理。为什么不合理呢？因为上品忍位和胜法位如果只缘苦谛的一种行相，到见道时为什么会通达十六行相呢？这样就会出现见道不是一刹那的过失。所以，若用大乘的观点来

推理，十六行相中专门以苦谛的一种行相作为上品忍位和胜法位的所缘对境，恐怕不太合理。这一点，你们自己可以再分析。

为什么叫世间胜法呢？因为依靠有漏世间法能够直接引出见道的无漏智慧，故而得名。它是世间凡夫所有法中最殊胜的，因此叫做世间胜法位。或者说，它是依靠有漏的刹那生灭法引出见道的无漏之法，在世间中再没有比之更殊胜的智慧了，因此称为胜法位。

在闻思的过程中，可能很多人以前没学过《俱舍论》或者《现观庄严论》，不知道什么叫暖、顶、忍……“暖位”是不是很温暖的意思？“顶”是不是头顶？“忍”是安忍，“胜法”就是很殊胜，这种了解很片面、很肤浅。大家真正通达五道十地的概念以后，对于佛法的殊胜性也会了如指掌。

暖位等四种智慧都是念住的本性，因而均是以智慧为体。加行道的本体是什么呢？应该是智慧。如果具有从属，则不是入定的智慧，而以五蕴为体。这个说法跟其他说法有点不同，但是也可以，因为这种智慧如果具足从属，比如信心、精进等其他大善地法的心所，那不是入定的智慧了，因此是五蕴的本体。也就是说，加行道四种智慧具有从属的本体是什么呢？应该是五蕴，因为禅定戒可以包括在色蕴当中《大疏》里面说具足色蕴的原因，也即禅定戒属于有表色，可以包括在色蕴当中。在加行道任何一个智慧群体当中，受、想、行、识都可以有，心和心所也有相应行和不相应行，因此，可以说是

五蕴的本体。这种智慧不是所缘对境，也不是无情法。

然而，暖位智等的得绳并不包括在暖位智等中。为什么呢？如果它的得绳也包括其中，那么获得之后或修道的时候，得绳也应该获得，但这是不可能的。有部宗认为：它的得绳是获得见道之后或修道时才得到的。《俱舍论大疏》里面也说：分析得绳的观点完全是有部宗的一种分别念，没有必要了解。的确是这样，实际除暖、顶、忍、胜法的智慧以外，哪里还有得绳呢？得绳根本不存在。但这里说，暖位智等的得绳不包括在暖位智等当中，因为有部宗认为：对于圣者来说，在尚未舍地——没有获得见道、修道之前，虽然具有加行道的得绳，但不可能使之现前的缘故。他们认为：暖位等智慧当中不包括得绳，如果包括得绳，就会出现无漏见道之后或修道时还获得有漏法的过失。

前面所说的顺抉择分，其实指的就是暖位智等四种。为什么这样说呢？所谓的“抉择”即是见道，它的一部分是苦法忍，而胜法位直接随从于它，其余三者均是间接随顺，因而得名。

己二、法之差别：

**加行道为修生慧，所依之地未至定，**

**以及殊胜与正禅。下界亦具顶暖位，**

**欲界所依胜法位，以女将依二身得。**

资粮道具足闻思修行三种智慧的本体，加行道通过什么智慧产生呢？修所生慧。当然，有部宗认为：加行道时，闻所生慧和思所生慧并不是不具足，也

是有的，但主要是修所生慧。所依有两种，一是心依，即所依的地；二是身依。心之所依即一禅未至定、殊胜禅以及四种正禅。妙音尊者认为：欲界实际也具足顶位和暖位。身体应该是欲界众生。如果以女身获得胜法位，那么必然是以男、女两种身份获得，因此是以二种身份获得；如果以男身获得胜法位，只会以一种身份获得，因为不可能变成女性。有部宗认为，从身份高低来分，男性和女性当中，男性的身份高，以男身获得胜法位后就不会再变成女性。因此，如果以女身获得胜法位，后面也会再以男身获得。演培法师的讲义里面也说“获得两种善根”。你们可以详细看一下《自释》，如果以女身获得胜法位，则有两种获得；以男身则有一种获得，因为获得胜法位以后再不可能变为女性。

四种加行道虽然也有闻所生慧和思所生慧，但主要是修所生慧，因为主要安住于入定之中的缘故。

若问：它们依于何地之心呢？依于第一静虑将禅未至定——将要获得正禅之前的将禅、殊胜禅与四种正禅，因为是彼等所摄的入定之故。欲界的心非常粗大，所以以欲界心不能得到；无色界的心非常不清晰，也不能获得。因此，必须以静虑六地来获得。

当然，这也是小乘的说法。如果按照大乘观点，欲界心和有顶心也可以现前加行道。这在《现观庄严论》里面有详细记载。因为大乘具有善巧方便，依靠欲界粗大的心和有顶的心也可以现前加行道。

按照妙音尊者的观点来说，暖位与顶位智二者

在下面的欲界中也具有，意思是暖位和顶位的智慧，以欲界心可以现前。那么，依靠什么身份现前加行道呢？四种加行道的所依身，均是欲界的天众与三洲的人类身份。色界、无色界不具足加行道的所依身，因此加行道只能在欲界天人以及三洲当中现前。

如果女人获得胜法位，那么必然是以男、女两种身份获得，原因是在那一世中变性或再转生到欲界而变成男性。这种情况下具足两种获得，也即首先以女性身份获得第一个胜法位，随后，即生转为男身，或者后世转到欲界获得男身，再次获得胜法位。大乘没有这种观点，这也是小乘的说法。

《大圆满心性休息大车疏》里面，有关加行道的部分不是很广，《功德藏注疏》里面对加行道部分有一些辩论。一般在辩论场当中，有关“加行道是不是分别念”、“加行道的心依、身依”等，有很多特别精彩的辩论。有智慧的人如果全部了如指掌，不管对方或者辩者都是非常殊胜的。

如果男人获得胜法位，则只是以男身获得，并不转为女人的身份，因为获得胜法位的男人已得到了非抉择灭的缘故。小乘认为：他已经获得非抉择灭，再不可能变性。

# 第一百二十六课

思考题：

1. 哪种情况下会舍弃加行道？遍失和退失间的差别是什么？

2. 四种加行道具有哪些功德？

3. 以有部观点阐述关于佛陀、缘觉、声闻种性能否转移之理。

4. 小乘最快几世当中现前真谛？说明无出离心摄持善根不能获得趋入解脱道之理。

《俱舍论》当中，现在讲第六品中有关加行道的内容，前面已经讲了暖、顶、忍、胜法位的智慧差别，下面是加行道中有关舍的几种情况。

**圣者由弃前地舍，非圣异生由命终，**

**前二亦由遍失舍，依正禅必见真谛，**

**退失之时得前无，二失即是非得性。**

圣者加行道的智慧，需要舍弃前地而舍。比如获得预流果的圣者，从第一禅前往二禅、三禅的时候，原来在第一禅具有的加行道的智慧需要舍弃，或者，圣者在获得见道时，加行道时的境界全部会舍弃。非圣者的凡夫异生在命终的时候会舍弃。有部宗认为，戒律也是有生之年受持，死亡之后便会舍弃，加行道的智慧也是这样。加行道暖、顶、忍、胜法位四个阶段当中，暖位和顶位有遍失的情况——生起烦恼而失去。也就是说，加行道的前两个阶段会有遍失的情况，后两阶段当中不会有遍失的情况。

如果这些加行道是依靠静虑正禅而生，则此人在即生必定见谛。若是依靠未至定或者殊胜禅而生，则此人不一定在即生见谛。

加行道退失以后又重新获得时，是重新获得以前得过的还是未得过的呢？获得以前未得过的。比如中间已经退失，通过精进修持以后再次获得加行道，所得的加行道应该是前所未有的。遍失和退失二者，实际是非得的本性。

这些加行道以什么而舍呢？

所有圣者以前依靠何地而获得此等加行道，当离开那一地后投生上地时即舍弃。比如在一禅或者欲界获得加行道，在他离开此处投生到另一个地方的时候，原来的加行道就会舍弃，而在那一地重新生起加行道。这也是有部宗的一种说法。一般大乘圣者获得见道时，有没有舍弃加行道呢？智慧和功德以增上的方式存在，所舍弃的是有关加行道的烦恼。所以，小乘和大乘在地道的安立方面还是有一些差别。

非圣者的凡夫死亡时舍弃同类，也即加行道。凡夫在加行道初两位的时候，也有造五无间罪或者生邪见的情况，这时便会舍弃加行道。在死亡的时候，也会舍弃。有些善根也是这样，比如智慧、信心等各方面非常不错，但在死后就已经舍弃了。华智仁波切在《大圆满前行》里面说：为什么很多活佛在小时候要从“嘎、喀、嘎、阿”开始念诵呢？一方面是胎障，一方面，前世的功德已经舍了。所以，不要认为“我很了不起”，前世的功德你一点都没有，

其他的修证功德有没有呢？自己想一想。大乘也是这样，本来菩提心生起后，乃至菩提果之间也不会舍弃，但是度化众生的意愿很有可能会忘记。所以，小乘认为：得到加行道以后，原来资粮道的境界肯定会舍弃。而且，加行道也属于凡夫人，在死有的时候，原来所具有的加行道的境界都会舍弃。但这方面可能还需要加以分析。

前两种加行道——暖位和顶位，以造无间罪或者生邪见等烦恼而遍失也会舍弃。如果这些加行道依靠静虑正禅而生，则此人即生必定见谛，因为这属于利根者，而且对整个轮回生起极为强烈的厌离心之故。

如果得而退失，后来又再次得到，则只是新得前所未有的，而不是得到前面已舍的，原因是新得的加行道以前在轮回中未曾熟练修习过，是通过精勤修行而得到的。

这也是他们的说法。一般来讲，《大乘阿毗达磨》当中，对于加行道和资粮道是这样认为的：资粮道分下资粮道、中资粮道、大资粮道。在下一世不一定获得加行道的，是下资粮道；在下一世一定会获得加行道的，是中资粮道；即生中一定会获得加行道的，是大资粮道。在《大乘阿毗达磨注释》当中，加行道也分上、中、下，下一世不一定获得见道的是下加行道；下一世一定会获得见道的，叫做中加行道；即生当中一定会获得见道的，这是上加行道。

这里讲到，所获得的加行道，是从来没有得到过的加行道，因为原来的加行道已经全部失毁了，

通过再次精进地修持才获得的。

这里有两种失，分别称为遍失和退失。两种失的本体是什么呢？这两种失，均是指所获得的一法已经舍弃之后，不再具有。小乘认为：失也像水坝一样，有一种实法存在。比如退失烦恼、退失境界，实际上也获得了一种像得绳一般的实法。也就是生起非得，比如相续中本来有加行道、资粮道的四正念等功德，退失以后，“得”已经离开，“非得”在相续中生起来。总的来讲，所谓的“失”，不管遍失还是退失，都具足这种非得。

那么，这二者有什么差别呢？遍失是指以造罪而失，例如以邪见失毁善根；退失则也有以功德所导致的，比如以见道的功德使得从凡夫中退失。有部宗认为这是退失，但实际上，这不是真正的退失。什么叫退失呢？相续中生起某种烦恼或功德，而导致原有的功德或过患灭尽，这叫做退失。所以，退失的范围比较大，其他注疏中也说过：遍失肯定是退失，退失不一定是遍失。因为退失当中也有依靠烦恼而使自相续功德灭尽的情况，也有依靠功德而使自烦恼灭尽的情况。因此，退失就像总相一样，范围比较广；遍失就像自相一样，范围比较狭窄，两种“失”之间有这种差别。

**获得顶位不断善，得忍不堕恶趣中。**

获得顶位时，善根再不会中断，像生邪见等情况是不存在的；获得忍位的时候，不会再堕入恶趣。

那么，这些加行道各具有什么功德呢？

获得暖位以后即使出现遍失，也必定获得涅槃。获得顶位后虽然会有造无间罪与转生恶趣的情况，但善根不会中断。这也是小乘的说法。因为获得顶位以后，虽然会有造五无间罪等各种情形发生，但是总的善根不会再中断。因为这时虽然没有获得见道，而真正不断善根的对治智慧只有见道才能得到，但这时已经获得了压制邪见的对治，所以不会断善根。获得忍位以后再不会投生恶趣，不造无间。真正不投生恶趣是在修道，比如转生恶趣的身语之业是修断，这种修断在修道时才能断除，但是在获得忍位的时候，如同烤焦的种子无法生芽一样。《经庄严论》中有关这方面讲得很详细。因为忍位时已经远离了投生恶趣之业与烦恼。所谓的远离，实际并不是以断除种子的方式，只是压制了种子成熟的能力，真正的断除属于修道，只有在修道才可以断除转生恶趣的习气和种子。

己三、别说遣疑：

**有学声闻种姓转，暖顶二者得成佛，**

**余三得忍亦可变，本师麟角喻者非，**

**依于第四之静虑，一座上得菩提故。**

这里讲的与大乘所说不同。小乘认为：有些声闻根基者永远是声闻根基，只能获得阿罗汉，不可能成佛。因此，小乘有固定的种性和根基。有学的声闻种性是可以转移的，以前是声闻种性，现在发菩提心以后，在获得暖位、顶位时，可以转生成佛，这种情况是有的。获得中品忍以下的暖、顶、下品

忍位三者也可以转变为独觉。但得中、大忍位以及麟角喻独觉和佛陀不能再改变，因为本师是利益众生的成佛利根者，必定不能改；麟角喻独觉也不能改，他们是固定种性的众生，依靠第四静虑，一座上获得菩提的缘故。所谓的独觉，他的资粮道之前已经经过了，从小加行道开始的所有四道，在一座上全部圆满。佛陀也是这样的。所以，佛陀是从加行道到无学道一次性圆满，这是极其利根者。

暖位顶位者从有学声闻种性中转移，能得以成佛，而获得忍位以后则无法成佛。他们认为：菩萨要转生恶趣度化众生，才能成佛。而获得忍位以后不再转生恶趣，这样一来就不能成佛。这就是小乘不共的说法。现在很多小乘国家提倡这种观点，一切众生当中，因为根基不同，有些是固定的声闻种性，有些是固定的佛种性。但大乘当中，根据《白莲华经》[18]的观点来讲，众生暂时可以获得声闻缘觉的果位，之后又发无上的菩提心，开始入大乘。这就是《妙法莲华经》等各种不同大乘经典的不共观点，《定解宝灯论》中也宣说过一部分。

在这里讲到，获得忍位以后无法成佛，为什么呢？因为得忍位以后不转生恶趣，而菩萨为利他要投生到恶趣。这就是小乘的说法。

按照大乘的说法，菩萨获得忍位以后，以业力不用转生恶趣，但以善巧方便力，不论忍位还是见道，都可以转生到恶趣去度化众生。但在这里小乘有不共的说法。《俱舍论》的有些讲义，仅仅从小乘角

[18] 注：即《妙法莲华经》

度来解释这些问题，这样的话，可能跟大乘的五道十地等道理相违，想遣除其中的怀疑有很大困难，所以我想，还是应该大乘、小乘结合起来讲。不然，小乘自宗的说法和大乘的不共说法无法表现出来。

按大乘的观点，转生恶趣的情况，有凡夫因为恶业而投生的，有佛和菩萨为了度化恶趣众生，以善巧方便而投生的。所以得到忍位以后，菩萨虽然不能以恶业而转生恶趣，但以善巧方便，可以转生恶趣，利益他众。但小乘认为：菩萨得到忍位以后，就不能转生恶趣而度化众生。

此外，获得中品忍以下的暖、顶、下品忍位三者也可以转为独觉，因为转成缘觉后不需要再投生恶趣之故。佛陀与麟角喻独觉住于暖位等，不能转成其他种性，原因是从暖位智到菩提无生智之间，依靠第四静虑而于一座上生起诸道。

小乘认为：释迦牟尼佛实际是离贪者，首先依靠世间道远离三界贪欲，后来到金刚座的时候，他是获得加行道暖位的凡夫，最后在一座上，将所有四道全部圆满。《自释》里面有比较明显的阐述。

独觉有两种，一个是部行独觉，在大众中修行；一种是麟角喻独觉，像麟角一样单独修行。颂词中提到了麟角喻独觉，部行独觉并没有说，不说的原因与声闻一样，在不同情况下，种性可以转变。《自释》当中讲得很清楚。

加行道依靠什么产生呢？前面也讲了，加行道的智慧叫做顺抉择分智慧。顺抉择分的因是什么呢？

随解脱分善根的因是什么呢？这里有三种：顺抉择分、随解脱分、随福德分。随福德分未以出离心、菩提心摄持，就像现在大城市里面的有些老公公、老婆婆，只是为了自己——我要家里的媳妇生一个孩子："阿弥陀佛、阿弥陀佛"，或者，我要发财、健康无病："阿弥陀佛、阿弥陀佛"，然后拿着香在寺院里面供……这叫做随福德分，不是解脱的因，也不是大乘断除轮回的因、利益众生的因。真正的随解脱分，按照小乘观点来讲，一定要有超离三界轮回的心，否则不会趋入解脱。所以，这个问题相当关键。

**彼前乃随解脱分，速疾三世得解脱。**

**彼为闻思所生慧，三业人中方能引。**

加行道之前是随解脱分善，最快可以在三世或者二世中获得解脱，按小乘说法即获得阿罗汉果。前面也讲了，加行道属于修所生慧，随解脱分实际是资粮道，是闻所生慧和思所生慧。随解脱分属于身语意三业，其中意业是最重要的。只有三洲的人中可以引发随解脱分善根。

华智仁波切在《前行》中也讲过：人身胜过天身，因为天人的身体没有别解脱的所依，没有闻法的殊胜因缘。所以，获得人身超过获得天人的身体，只有三洲的人可以生起随解脱分。如果随解脱分具足，顺抉择分的善根也可以产生；）如果顺抉择分的善根具足，见道也可以产生，乃至获得阿罗汉。

那么，顺抉择分最初即生生起，是不是在它之

前需要经行其他道呢？总的来讲，加行道顺抉择分之前，已经有随解脱分善根。就像小乘所说，真正进入解脱道是从资粮道开始算的。比如进入佛门是从皈依开始，真正入道则是从资粮道开始，大乘也是如此。

若问：获得随解脱分以后经过多久才能解脱呢？按照小乘的观点来讲，获得阿罗汉果位需要多长时间？

迅速的要经过三生方得解脱，即第一世生起随解脱分，比如这一世真正在相续中生起出离心，开始修学，《大疏》说“就像种下种子一样”；第二世生起顺抉择分——加行道的智慧；第三世获得圣道，乃至获得阿罗汉果。最快的可以在第二世末尾获得解脱，也即这一世生起出离心，下一世在未死之前可以获得见道。

按照小乘观点来观察，都有在二世、三世当中获得解脱的法门，无上大圆满当中为什么不能即生成就呢？普贤如来在佛经中已经明显宣说了，可以即生成就。但有些人以分别念认为：不可能、不可能。如果密宗不可能即生成就的话，小乘在两世中获得见道也是不可能吧！因为断除自相续中的烦恼、不转生恶趣的因并不是那么容易。但是，出离心特别强烈、即生好好修持，下一世获得见道，乃至断除轮回三有的根本，获得阿罗汉果，这也是有教证的，依此可以类推。

最快的在第二世末尾得解脱，也就是第一世生起随解脱分，第二世依靠静虑正禅而生起顺抉择分，

在那一生中现见真谛。去年讲的《前世今生论》当中，有些即生是旁生，下一世也获得了阿罗汉。《百业经》、《贤愚经》中也有一些公案可以说明：即生哪怕是旁生，但以即生发心的因缘，下一世也能获得阿罗汉果位。小乘经典中也有这样的教证。

随解脱分的本体是闻所生慧与思所生慧，而不是修所生慧，因为是散地。

一般来说，凡夫地还未入道的善根，叫做随福德分善根。资粮道的善根叫做随解脱分善根。按照小乘观点，资粮道必须以出离心来摄持，如果没有出离心，不可能进入资粮道。现在我们有时候说大圆满、极乐世界，说起来很容易，但真正按照次第修行，必须从资粮道开始、具足出离心，而大乘必须具足菩提心，如果菩提心不具足，不要说即生成就，连灌顶都得不到。格鲁派的有些论师讲到密宗的时候说："菩提心必须具足，否则，密宗的所依已经没有了，灌顶的时候根本得不到密乘戒的本体。"因此，一切道的关要、核心，大家一定要掌握。麦彭仁波切在《中观庄严论释》里面说：最重要的一定要抓住，就像人最要害的命根一样，这个一定要抓住。如果没有抓住，却口口声声说："菩提心、发善良的心、一切都是善妙吉祥……"没有多大意义。表面上看来是佛教徒，实际上没有抓住重点。所以，按次第来修学，资粮道的出离心极其重要。

资粮道尚未生起修所生慧。当然，这也是主要而言的，资粮道时不可能一点修所生慧都没有，加行道时也不可能一点闻所生慧和思所生慧都没有，

有应该是有，只不过这里是从主要角度来讲的。

彼之业主要是意业，由于是对轮回生起厌离而想解脱的发愿，由此引发的身语业也是随解脱分。这个问题很关键。前面讲了，是不是资粮道，主要从是否有出离心来看。满增论师在《俱舍论大疏》里面说：一定要具足希求从轮回中解脱和向往涅槃的心，在这个基础上布施、持戒等，所做的善事全部成为资粮道的善根、成为解脱的因，否则就不能成为解脱之因。

满增论师讲得非常清楚，远离轮回和向往涅槃的心一定要具足，在这种前提条件下，布施也好，持戒也好，做任何善事实际都是解脱的因；如果没有以这种心摄持，不会成为解脱之因。这个问题在《开启修心门扉》中也讲过。甲智论师在《俱舍论疏》里面说：表面上做的善事很大，若没有以出离心摄持，这种功德不会成为解脱的因；表面做的善事不是很大，如果有出离心摄持，也会成为解脱的因。很多事情也是这样，比如表面上造寺院，做各种各样的布施等善法，如果没有出离心，可能会有一点功德，但不会成为解脱的因。但哪怕只是路上有一块石头挡道，以出离心摄持，把它拿开，功德也是相当大，所作所为全部成为解脱的因。

因此，前辈大德们对心的善法非常重视的原因就在这里，看自己的相续有没有菩提心？有没有出离心？如果没有菩提心，大乘的法算不上；没有出离心，小乘也算不上。而佛教当中，除大乘、小乘以外，有没有其他的法呢？恐怕是没有吧！如果是

真正的修行人，一定要想方设法地让自相续生起这两种心，这对每位修行人来讲，是不可缺少的一种责任。

如此说来，即是身语意三业，因此为求解脱而布施等善举也包括在其中。

那么，随解脱分善根是由什么引来的呢？最初只有三洲的人类中才能引生，因为他们的智慧敏锐并且厌离心强烈之故。

# 第一百二十七课

思考题：

1. 关于现证真谛的时候有多少刹那，有几种说法？什么叫做见现证、缘现证及事现证？

2. 现证四谛的真正意义是什么？

3. 以比喻宣说忍无间道至解脱道的含义。

4. 根据《自释》详细说明见谛为一刹那的合理与不合理性。

5. 大小乘阿毗达磨对四向四果八者是否是圣者，有何不同说法？什么叫做预流向、一来向、不来向？于见道十五刹那时，他们之间有什么差别？

6. 什么是离贪者、随信行者和随法行者？

分别道与补特伽罗这一品里面，五道当中的资粮道和加行道已经讲完了，下面讲现证真谛之道。大家应该知道，小乘有部宗的观点，《俱舍论》是最究竟的。现在世界上的一些国家，像泰国，宣讲佛法的主要内容就是《俱舍论》。以前我去泰国的时候，当时他们说泰语和巴利语，对《俱舍论》有很好的传承和讲闻。除此以外，大乘的《般若经》等的传承和讲闻，除三十几座大乘寺庙以外，几乎没有。所以，如果精通《俱舍论》，不管到哪个国家都会接受的。小乘的见修行果，都按照《毗奈耶经》和《阿毗达磨》所讲的去修持。

戊三、现证真谛之道：

现证真谛之道，主要指见道。小乘和大乘的见

道，在方式、方法上基本相同，比如大乘是见四谛十六行相，《般若经》和中观当中都是这样承许的。但在具体现证的方法和含义上有一些差别，比如小乘见道是预流向，大乘见道是一地菩萨，在这方面有很大差别。那么，见谛以什么方式来理解呢？

**世胜法生无漏忍，缘欲苦生法智同，**

**缘余苦生类忍智，其余三谛亦复然。**

在世俗法当中，最殊胜的智慧就是胜法位，而胜法位是刹那性的，在获得胜法位以后，无间就会获得见道。获得见道时，首先在相续中生起无漏法忍，因为之前对欲界万法的本体不能忍受，现在已经现量见到无常、苦、空、无我的本质，从此以后可以忍受，所以叫做无漏法忍。继续缘它的本体，叫做无漏法智。首先是苦法忍，然后是苦法智，这是缘欲界苦谛的四种行相而产生的。

如果按照时间的次第——刹那来算，第一刹那缘苦谛生起法忍，第二刹那生起法智，但这里不是次第产生的，而是同时产生，只不过反体上有所不同。小乘是这样的，大乘也是这样。

以这种方式缘色界和无色界，同样生起类忍和类智。之后，对欲界集谛生起集法忍和集法智；缘上界生起集类忍和集类智……灭谛和道谛也是同样，颂词中说“其余三谛亦复然”。

意思是说，得见谛的时候，现量见到一切万法的本体，现量见到苦集灭道所摄的十六行相。十六行相通过什么方式来通达呢？缘四谛是现量见到的，

现量见到的方式，是不是像因明里所讲的那样“取自相”，也就是真正的瑜伽士获得见谛的时候，是不是色声香味触等全部法现量见到呢？这里也需要观察，获得见谛的预流果者，所有色声香味触等法全部已经通达，恐怕有点困难。但意思就是说，对任何一个法，首先从定解方面来了知。

一般小乘声闻，见道最快也要两世。对无常、苦、空、无我等法理生起特别稳固明显的定解，这种定解称为见谛智慧。现量见到万法的本性以后，再不会对万法生起常有、我所、清净等邪见，这就称为现量见到。不然就像眼睛看到柱子一样的瑜伽现量也是很难的，因为有漏法那么庞大，按照小乘观点，预流果用眼睛看到所有色法，或者听到所有的声音、接触所有的身体……这是极其困难的事情。因此，这里什么叫做现量见到呢？意思就是依靠闻思修行真正对万法生起殊胜、稳固、清净的定解，就称为现量见到或者现量证悟。

对于现证真谛的基本意义，大乘、小乘有时候也有一些辩论。就像克主杰所说：对于无常、无我等法已经现量证悟，就叫做现证。不然，真正要现量见一切有法是空性等，从有法角度来讲是无数的，如对东方的瓶子证悟空性、西方的瓶子也证悟空性、美国人的本体证悟空性、澳洲人的本体也证悟空性，人的每一根头发都要证悟空性……这样讲有点困难。但是对整个有漏法生起一种定解，了知有漏法都是无常、苦、空、无我等，这时候不管看见黑人还是白人，不会生起贪执，也不会生起我所执，如此一

来就称为现量见到。不然像因明所讲的所谓现量，用自己的眼睛见到对境，预流果见谛的时候也见到所有万法，恐怕在理论上说不过去，有点困难。所以，现量见到的意思应该是见到法的本体。

见的方式，《俱舍论》的角度是先见欲界苦谛，然后见上界苦谛；然后见欲界集谛，再见上界集谛……是这样来通达的。《大乘阿毗达磨》有关见谛的方式有点不同，但《自释》也好、《大乘阿毗达磨》也好、甲智论师的讲义也好，总的来讲，现证真谛的意思就是一种入定的智慧，在这种入定智慧面前，已经完全通达了十六行相，这种智慧的本体就称为现证真谛。

若问：从胜法位中生起什么呢？从胜法位中生起无漏法忍之智慧。那么，胜法位缘什么呢？它缘欲界的苦谛。在此之后，法忍如果仍旧缘欲界苦谛，则由于远离怀疑而了知，于是生起了法智之智慧。

在论述的过程中，好像法忍、法智是次第产生的，但实际不是次第的，因为见谛是刹那性的，十六个忍智全部在一刹那间，只不过是它的反体不相同而已。有些论师也说：法忍时已经见到了欲界苦谛的本体，法智时已经没什么需要了知的了，这样一来，法智就没什么用了，有这种说法。这种说法是不合理的。为什么不合理呢？法智的时候见道还未圆满，而法忍所知的本体也不舍弃，可以起到这个作用，虽然不是世间次第，但从行相不舍弃的角度来讲，可以叫做法智。因此，从无间道和解脱道的角度来讲，可以安立法忍、法智。《俱舍论》从表面上看，

应该是次第产生的，为什么呢？欲界的法忍、法智首先生起来，色界无色界的类忍、类智再生起来，好像是次第产生的，但实际上并非如此……语言表达的时候不得不这样，实际上在对境上并不是次第产生的，对于这个问题一定要明白。

如同缘欲界的苦谛而生起法忍与法智那样，缘欲界苦谛以外的上界苦谛而生起类忍与类智，缘集谛等其余三谛各自生起四刹那的法忍与法智也是同样。加起来总共有十六刹那。刹那也是时间侧面来分的，并非苦法忍是第一刹那、苦法智是第二刹那……十六刹那已经变成一种相续，这样是不合理的，只是从所缘对境角度不同而分的。

**现证真谛十六心，三种即称见缘事。**

**彼与胜法同一地，忍无间智解脱道，**

**彼前十五刹那间，见未见故称见道。**

现证真谛从不同反体来分，总共有十六种心或者说十六种智慧，这十六刹那可以分为三个现证——见现证、缘现证、事现证。

对于十六种刹那，有部宗也是承许的，但他们的观点并不一致，有一部分论师认为见谛是一刹那，有的论师认为见谛是四刹那，还有承认为八刹那的，大众部承认为十二刹那。关于见谛是多少的问题，不管中观、《现观庄严论》，还是《俱舍论》里面都比较复杂。《自释》里面说：一刹那的说法不太合理。其中也专门作了驳斥，世亲论师站在经部观点来讲，见谛应该是十六刹那，这是比较合理的。

这一点在《自释》中专门引用佛经建立了自宗。

讲完三种现证以后，再以世亲论师的观点描述一下，会比较好懂一点。我们经常说《现观庄严论》，有时候也说《现证庄严论》。般若法门从智慧方面来分，就是《现观庄严论》，空性方面来讲，就是《中观六论》。中观是从外境方面来讲的，有境方面就是弥勒菩萨所讲的《现观庄严论》。《定解宝灯论》当中也讲过。

现证真谛之道与加行道胜法位同属一个地，所获得的智慧当中，忍属于无间道，智是解脱道。十六刹那当中，前十五刹那由于是以前未见过，而现在已经见到了真谛，所以叫见道；第十六刹那，按照小乘观点属于修道。这一点在前面也讲了，跟大乘有点不同，大乘的十六刹那全部摄于见道当中，而小乘的前十五刹那摄于见道、第十六刹那摄于修道。

如此一来，就有现证圣谛心的十六刹那，如果归纳则有三种，即见现证、缘现证及事现证。

其中见现证是指现见无漏智慧四谛十六行相。这里面的见现证，是从智慧的角度来讲，因为已经见到了四谛不同的十六种行相——无常、无我等。

缘现证则指具有无漏相应智慧而缘圣谛。在见现证的过程中，有很多心和心所与智慧相应，也就是以智慧亲自见圣谛十六行相时，在智慧的群体中，有相应智慧的信心、禅定等心和心所，它们也缘真谛，这叫做缘现证。在见谛的过程中，它们虽然不起主

要作用，但是苦集灭道已经全部缘了。打个比方，有时候上师带着弟子出去，实际上师是主要来弘法利生的，但弟子也已经跟着他一起参加过……别人不会说这个弟子来弘法利生，而是说这位上师来弘法利生了，但这位弟子也在……这叫做缘现证。

第三叫做事现证，是指何谛有何所作，也就是当知苦谛、断除集谛、现前灭谛及修持道谛。有些注疏中说：智慧现见真谛的过程中，除心和心所以外还有无漏戒、得绳等非相应行同时存在。比如无漏戒，虽然它不是亲自见真谛，也不是缘真谛——缘和见都没有，但它在了知苦谛、断除集谛或者现前灭谛、修持道谛的时候，起到一定的作用。

这样一来，像智慧，既是见现证，因为智慧已经现见真谛；缘现证也可以说，已经缘对境了；事现证也可以说，在了知苦谛、断除集谛等方面起了作用，所以，智慧可以有三个方面。还有的并不是见现证和缘现证，比如无漏戒，只是事现证；还有些是缘现证，像信心或者受，缘是缘了，但是没有见，同时也是事现证。

前面说了，关于见谛是多少刹那，有部自宗有不同的观点，有的论师认为是一刹那，也有认为是四刹那、八刹那、十二刹那、十六刹那的。四刹那的话，他们认为苦集灭道四谛在四刹那中证悟；八刹那的话，也即下界四刹那，上界也有四刹那，上下共有八刹那。满增论师说：承许十二刹那的是大众部。这是怎么安立的呢？有些《注疏》中并没有说它的具体方法。不管怎么样，世亲论师认为十六

刹那才是合理的。个别论师承许一刹那，《大疏》里面说这是法护部的观点，但这种说法不合理。为什么不合理呢？在狮子贤的《般若八千颂注疏》中说：承许一刹那的话，安立四向和四果不合理，无法分析。《俱舍论自释》中引用三个教证，说明一刹那是不合理的，为什么不合理呢？首先与佛经相违，佛经中说：了知苦谛、断除集谛、现见灭谛、修持道谛。总的来讲，佛经中明明宣说了四谛，每一个又分四个行相，十六刹那才是合理的，如果不是这样则不合理。那为什么有些佛经里说一刹那呢？一方面是从事现证的角度来讲的，另一方面是从获得自在的角度来讲。世亲论师对“一刹那”是这样解释的。如果从见现证来说，承许一刹那不合理。所以，在这里一定要通达见现证和事现证，这样一来，对世亲论师的说法也很容易理解。

见谛是多少刹那，这个问题比较复杂。尤其讲到大乘论典有关见谛是多少刹那的内容，很多论师的说法都不太一样……那时候萨迦派、格鲁派、宁玛巴真的“打架”有点厉害，比如《现观庄严论注疏》里面，讲到很多不同观点。但现在最主要的是从《俱舍论》的角度来看，虽然有部宗内部也有一刹那、四刹那、八或十二刹那等不同观点，但总的来讲，世亲论师应该是站在经部的观点，自宗承许十六刹那，这样既符合佛经也符合圣者所证的境界。不然全是一刹那，为什么有苦集灭道，每一个又有四种行相，这样的话，很多佛经论典根本没办法解释下去。而有些论典承许一刹那，主要是从事现证的角度来

讲，只不过是事情的侧面不同，了知苦谛的同时断除集谛，断除集谛的同时现前灭谛，现前灭谛是在串习修行当中得到的，即修持道谛，因此，见谛时，从所做的事方面说为一刹那。世亲论师在《自释》里面也说：为什么说事现证是一刹那呢？因为在一刹那见四谛理。在这一刹那中现前真谛，没有次第，这样承认比较合理。因此，在这个问题上，大家应该利用自己的智慧好好分析，哪一个合理，哪一个不合理……继续去观察。

若问：现证圣谛之道依于何地呢？依于静虑六地，因为与胜法位是同一地的缘故。那么，智与忍二者中何者为对治呢？八种忍是对治，也就是说，真正的见断是用法忍来断除的，就像杀人时真正的凶手，而到法智的时候，智慧已经生起了，原因是它们断绝所断之得绳而无有其他能障碍之道，如同将盗者赶出去一样。这个比喻在《自释》中也有。八种智不是对治，因为它们是从所断中解脱而受持离得之道，犹如关上门一样，关门如同护轮。就像小偷进入有些人家里偷录音机，抓到小偷之后，狠狠地打一顿，赶出门。为防止小偷再进屋，马上关门。真正打他是对治，关上门不是真正的对治，只不过是以后再不让他进来。此等均是依次对应的。

智与忍这两者是见道还是修道呢？前十五刹那是见道，因为它们是重新见到前所未见之真谛的正道故。第十六刹那是修道，这是有原因的，为什么呢？因为是已经现见真正继续修持之道。他们认为，第十五刹那时，见道已经圆满了，第十六刹那时，

并没有重新见到前所未见之真谛，因此安立在修道当中。

这以上主要讲了资粮道、加行道和见道，无学道没有讲。修道是十六刹那以后的修行方式，下面讲补特伽罗的时候，也牵涉到一些修道的问题。

**甲三（现证真谛之补特伽罗）分二：一、宣说分摄；二、结尾。**

**乙一（宣说分摄）分二：一、离贪者；二、渐次者。**

**丙一（离贪者）分二：一、向；二、果。**

**丁一、向：**

什么叫离贪者？什么叫渐次者？《俱舍论》前前后后如果没有全部听一遍的话，恐怕不知道，因为前面经常提到离贪者和渐次者的名词。《俱舍论》有这种特点，首先会提到一些名词，很长时间之后才会做解释。比如第八品里讲的近加行、远加行，前面已经提过很多次，但是提到的时候，很多人可能不懂到底什么叫近加行、远加行，过段时间以后，才会解释所谓的近加行和远加行。所以，如果把《俱舍论》从头到尾全部听完的话，应该会比较清楚的。

这里讲到什么是离贪者、什么是渐次者，离贪者又分四向和四果。

**钝根者为随信行，利根者则随法行。**

**若未以修断所断，及毁一至五所断，**

**即为第一预流向，灭九断前第二向，**

**欲界或上离贪者，则是第三不来向。**

总的来讲，圣者有顿根和利根。预流向、预流果、一来向、一来果、无来向、无来果、阿罗汉向和阿罗汉果，叫做八圣果。按照小乘《俱舍论》的观点，这八果全部是圣者，而《大乘阿毗达磨》则认为，后面七个应该是圣者，但第一个预流向不是圣者，因为加行道胜法位的补特伽罗也可以获得。

这里说，这样的圣者补特伽罗实际有钝根和利根两种，钝根者是随信行，即随着别人的言词生起信心而行；利根者是随法行，即根据自己的智慧，观察经论所说的内容而生信心，不会随着他人的说法而行。《定解宝灯论》中也说到随信行者和随法行者两种。

首先讲四种向，第一个，什么叫预流向呢？见道前没有依靠世间道断除一品修断而住于第十五刹那时，叫做预流向。还有以前通过世间道，已经断除了自相续中欲界一至五品之间的烦恼，这叫预流向。

大家对于预流向是什么、预流果是什么，一来向是什么、一来果是什么……这些一定要清楚，不然过一段时间说预流向、预流果、一来向、一来果……到底他们有什么特点也不清楚。

在修断方面，欲界当中有九品，前面五品修断以下已经断除——断一品、两品、三品或者四品、五品，这些都属于预流向当中。

第二向是一来向，六品、七品、八品中的任何

一品烦恼断除，都属于一来向。

第三向是无来向，欲界所有的九品烦恼全部断完，或者远离欲界至无色界无所有处之间的修断。

通常而言，圣者补特伽罗之本体是指具有无漏智慧之四蕴或五蕴的相续。定义：远远超胜不善恶业、减灭罪业、增上功德，因此称为圣者补特伽罗。其中所谓的离贪者，是指以世间修道息粗相——下界粗大、上界细微，而先如应远离除有顶以外自之所断八地的贪欲后修持见道。大家应该清楚，因为有顶的烦恼以世间道没办法断除，但依靠世间道可以断除有顶以外八地的烦恼，这是离贪者。中间二果——一来果、不来果才有离贪者，这里是从离贪的方式来讲，下面也有阐述，前后二果无有离贪者，然而此处从预流向开始的原因是就固定次第而言的。

钝根者狭隘、迟缓、不明而取对境；利根者则与之相反而取对境。在见道第十五刹那，他们分别获得随信行与随法行的名称。随信行：先前行道时信仰他人的词句进而跟随现证真谛。今天有人说："背诵还是很有帮助。"他就说："对对对，好好背诵《四百论》。"明天听人说"背诵不是很好，应该要闭关修行"，他又生起信心："噢，对对对，闭关修行很好……"然后一直闭关，这叫做随信行者或钝根者。随法行：不仅仅是诚信于此，而且随从佛经等法义而现证真谛。《定解宝灯论》也讲过，我们原来是随信行，逐渐成为随法行是很重要的，对于其他人所说的话不一定马上生信心，应该看一看佛经、论典当中是怎么说的，这叫做利根者。

住于第十五刹那的随信行与随法行补特伽罗，以前依靠世间道修行如果一品修断也未断除，则是第一预流向。再者，住于第十五刹那中的这两种人，如果以前依世间道摧毁欲界一品至五品修断，也是初果，即预流向。这二者之二果——一来向，是指如应断灭欲界九品修断以下六、七、八品而住于第十五刹那者。如果是未断除欲界或断五品以下烦恼，就是第一个预流向了；第九品断了的话，就是无来向。所以，中间的一来向是断第六品、七品、八品的烦恼。大乘当中也经常遇到四向四果，原来刚开始一看到四向四果都要头痛，到底预流向、预流果是什么啊……很多人在闻思过程中可能也一直很头痛，但是道理真正通达以后，不管什么时候遇到："噢，从离贪者的角度来讲，预流向就是未断除欲界烦恼或断除五品以下的烦恼……"随时都可以了知。

此外，住于第十五刹那的这两种圣者，如果以前无余断除了欲惑或者远离欲界至上界无所有处之间的贪欲，则是第三不来向。

# 第一百二十八课

思考题：

1. 如何安立离贪者的预流果等？为什么有些只是预流果不是一来向？

2. 请总结离贪者有哪些住向者、住果者。

3. 什么是离贪者和渐次者？经部以上是否承认离贪者？理由是什么？

4. 三界修断和对治怎样分八十一种？如何了知细微烦恼难以断除之理？

5. 离贪者与渐次者之一来果、无来果是否相同？

6. 四果四向之间的关系是怎样的？

7. 什么叫做极七返和家家者，其所断、所证和投生方面有何差别？

《俱舍论》第六分别圣道品当中，现在正在讲圣者补特伽罗，前面已经讲了离贪者。总的来说，因为下界心是粗大的，上界心是细微的，通过观修世间粗细相的方法来修持，如应断除有顶以外的其他八地的烦恼，之后依靠出世间的道断除自相续的其他烦恼，或者继续修持见道的所见之义，这就是所谓的离贪者。

离贪圣者也分向和果，从果方面来讲，真正的离贪者是指中间的两个果——一来果和无来果，没有离贪者是阿罗汉果位的说法，预流果与渐次者的

果无有差别，因此，真正的离贪者只有两种果。从向方面来讲，前面已经讲了预流向、一来向、不来向的道理。《入中论》当中讲到“如第八圣此亦尔”的时候，也讲到了小乘的圣者。对于比喻中的小乘第八圣位，麦彭仁波切和宗喀巴大师都承许是预流向，有些大师承许是预流果……如果从来没学过《俱舍论 · 分别圣道品》，有关阿罗汉向和预流向等，有时候也分不清楚。当然，中观里面只是简单提了一下八种圣者而已。实际这八种圣者在大乘经典中经常会出现，小乘称为真正的僧众。《大圆满心性休息大车疏》当中也有小乘僧众和大乘僧众的说法，其中小乘僧众也分凡夫僧众和圣者僧众，圣者僧众就是一来果、一来向等声闻八果，凡夫僧众就是指所谓的四个比丘以上，包括居士在内也叫做凡夫僧众，无垢光尊者说：因为是众生之福田故。大乘的圣者僧众是文殊菩萨、普贤菩萨等具有断证功德的菩萨。

一般来讲，小乘的圣者僧众分离贪者和渐次者，大乘的有些经典、论典中也是这样分的，但实际大乘究竟的观点只承认渐次者、不承认离贪者，他们认为离贪者不算是断除烦恼，只是压制了烦恼，依靠世间道断除自相续的烦恼只不过是小乘的说法而已，在真正大乘的教义中，这种说法是不成立的。因此，大乘的经典和论典当中虽然有离贪者的概念，也只是随顺小乘的说法来安立的。

丁二、果：

**向十六刹住彼果，尔时钝根利根者，**

**分得信解见至名。得果未得胜果道，**

**未精勤修胜道故，名为住果非为向。**

前面已经讲了三个向，没有阿罗汉向。前面三向全部住于见道的第十五刹那中，在第十六刹那时，获得预流果等相应果位。以前的钝根者和利根者分别取名为信解者和见至者，因为钝根者依靠信心获得果位，叫做信解者；利根者依靠智慧获得果位，因此叫见至者。

一般来讲，果和向之间的关系是这样的。比如预流果有预流果和预流胜果，一来果有一来果和一来胜果……就像未至定和正禅一样，果也有果和胜果，其中，有精勤断除下一果的所断烦恼之心，就可以称为胜果或者后面的向，二者可以说是一体的，名字可以通用；没有精勤断除下一果的所断烦恼的心，只住于果。比如预流果，若想断除预流果以外的烦恼，继续精勤修持，就叫做预流胜果，也叫做一来向；如果没有这种继续断烦恼的心，只叫做预流果，不叫做预流胜果，也不叫一来向。同样，如果一来果圣者愿意断除不来果的所断烦恼，继续精勤修持，这位一来果的圣者也可以称为不来向；若只想住于一来果当中，不愿意精勤断除不来果的所断烦恼，就只叫做一来果，而不叫做不来向。果和向之间有这样一种关系。颂词中说："得果未得胜果道，未精勤修胜道故，名为住果非为向。"没有精勤断除后果位的所断烦恼的话，只叫做住果者，不叫做后果位的向。

十五刹那之时，成为第一预流向、第二一来向、

第三不来向的随信行与随法行两种补特伽罗，在第十六刹那住于预流果等相应果位，由于断除烦恼方面不同而成为预流果、一来果、不来果等。第十六刹那住于果位时，以前的随信行钝根者与随法行利根者，分别得到信解与见至的名称，因为他们的信心与智慧更为广大之故。从此直至阿罗汉向之间都可以同样了知。

那么，以前虽然断除了欲界一至五品间的修断，但在第十六刹那时，为什么只是预流果而不是一来向呢？这是由于获得预流初果者在当时尚未得到预流胜果道，因而不称为一来向。

预流果和预流胜果有点差别。预流胜果愿意断除一来果所断的烦恼，比如读书的时候，有的只想读大学，不愿意继续深造，就只是一名大学生；如果还要继续深造，就有可能会获得更高的学位，所以，获得预流胜果的时候也会成为一来向。这位圣者没有继续深造的愿望，只愿意断除预流果所断的烦恼，就只住于预流果，不叫做预流胜果。同样，一来果和一来胜果、不来果和不来胜果也是如此，不来胜果也就是阿罗汉向，一来胜果就是不来向，预流胜果和一来向是同一个意思。

为什么呢？这是因为预流初果者乃至不为了获得预流胜果，而精勤断除第二一来果的所断烦恼之前，就不是一来向。一来果必须要断除第六品到第八品之间的烦恼，如果断除第九品烦恼，就成为无来果。所以，预流初果者乃至没有为了获得预流胜果，而精勤断除第二一来果所断烦恼之前，就不是一来

向，精进以后才算是预流胜果和一来向。同样的道理，一来果或不来果若仅仅断除自果所断的烦恼，不愿意再继续断除上一果应断的烦恼，就只能叫做一来果或者不来果，而不能称为一来胜果或不来胜果。最后的阿罗汉果没有阿罗汉胜果的说法，因为阿罗汉后面没有可以继续深造的了，按照小乘的观点，除阿罗汉以外再没有更高的果位了。对于果和胜果之间的差别，大家应该分清楚。

前面已经讲了离贪者，也就是按照世间道的修法断除烦恼，这是有部的观点。《俱舍论大疏》里面也说了，经部以上根本不承认世间道可以断除烦恼的根本，只有出世间道，也就是获得见道，真正生起无漏智慧时，才可以断除烦恼。

以上所说的道理，只不过是小乘的观点而已。有部宗承认，六种阿罗汉中，有的阿罗汉会退失。而离贪一来果与不来果不会退失，因为彼等依靠世间道与出世间道已得稳固，但经部以上乃至大乘观点并不承认。这一点，世亲论师自宗观点也是这样的。大乘般若波罗蜜多经典里面虽然提到了离贪者的概念，但也只是随顺小乘宗派的概念和名称而已，实际大乘自宗并不承认。不承认的原因，在于大乘明明知道：必须生起烦恼的违品——出世间智慧，才有能力断除烦恼的根本和种子，而在世间道中根本不存在断除烦恼的能力，只不过依靠世间禅定等道修持，暂时可以压制烦恼，但以后因缘具足的时候还会复苏，所以这种说法是不太究竟的。

不管般若还是中观当中，经常会遇到离贪者、

渐次者的名词，如果没有通达离贪者和渐次者有哪些分类、基本情况是什么样，在区分圣者的时候是很困难的。大乘《现观庄严论》中专门讲到二十僧伽，这部分内容是比较难懂的。《俱舍论》里面虽然没讲到二十种，数目并没有固定，但真正算下来，应该有二十种圣者。对于这二十种圣者怎么分析，是比较困难的。宗喀巴大师专门有关于二十僧伽的著作，以前学院当中经常把《俱舍论》《现观庄严论》里面的这部分内容单独学习，像格鲁派里面，二十僧伽是几大难题之一。因此，辩论的时候，也经常将二十僧伽作为辩论的主题。

如果你们对待这个问题的时候，像其他问题一样对待的话，恐怕不行，因为这里面首先没有分析清楚离贪者分多少向、多少果的话，下面的分析也有点困难。因此，首先要把离贪者总结出来，里面有多少向、多少果、断除多少品修断、什么是胜果、什么是住果……这些问题一定要清楚。不然，因为渐次者里面也分很多，如果现在对于离贪者没有搞清楚，到时对于渐次者和离贪者的预流向有什么差别等，可能就无法分清，这样就会一直“坐飞机”。

有关离贪者、渐次者，刚开始学习论典的时候特别头痛，尤其刚开始遇到《俱舍论》里面有些问题的时候，还是有点困难，但是慢慢熟悉之后就不难了。

丙二（渐次者）分二：一、相；二、具相之补特伽罗。

丁一、相：

**地地功过各分九，上中下品各三种。**

欲界、色界、无色界每一地的所断过失方面，根据所断的烦恼不同，分上、中、下三品，每一品又有上中下三种，因此，每一地都有九种烦恼，功德智慧也是如此。

所谓的渐次者，是指以前所有的修断丝毫也未断除而从见道后次第获得四果。大家应该记住，以前根本没有通过世间道断除丝毫的烦恼，见道以后彻见万法的本性，才次第断除烦恼，获得四果，这叫做渐次者。因为一切所断与对治绝对是按顺序而存在的，如果出世间的智慧没有生起来，烦恼也就无法断除。

那么，到底是怎样的呢？

在欲界中，修断的烦恼分为九品，同样，从一禅至有顶之间的八地，每一地均有上、中、下三品所断过患，每一品又各分上上品直至下下品之间，共九品，如此一来，总共有八十一种所断。

与所断的数目相同，对治的功德无间道与解脱道之修道，也各有九九八十一种。无间道和解脱道，其中真正对断除烦恼起作用的，就是无间道，比如得佛果时专门有一个金刚喻定，如果不是无间道，金刚喻定也无法安立。麦彭仁波切在《智者入门》中，对这个问题专门作过观察、辩论。因为此等每一对治也各有下、中、上三品，每一品也同样有下下品等不同的分类。

为什么所谓的对治和所断要这样分呢？原因就是众生相续中的烦恼有很多次第。接下来简述依靠

一切对治断除所断之理：下品道次第生起而依次灭尽上品所断，比较低的智慧生起的时候，比较粗大的烦恼可以减轻，如同浣洗衣服时粗大的污垢容易洗净，而要洗净细微部分就显得较为困难；以光明遣除黑暗的浓厚部分轻而易举，而要排除轻微部分则极为困难。或者比如在火的旁边，大部分水容易干涸，而最细微的水渍则需要强大的火才能干透，否则是很困难的。同样，众生相续中最细微的烦恼需要最高的智慧来对治。

不过，有时候在相违方面也有一些辩论，《量理宝藏论》中，讲到水和火相违，黑暗和光明相违，这些是无情法上的相违；而烦恼和对治实际是心相续中的一种相违。这些比喻稍微有一点难懂，但在《量理宝藏论》讲相违、相属的时候专门讲到了这个问题。

丁二（具相之补特伽罗）分四：一、预流；二、一来；三、不来；四、阿罗汉。

戊一、预流：

**尚未断除修所断，如是住果极七返，**

**解脱欲界三四品，二三世生家家者，**

**摧毁一至五品间。**

这里有很多名词，大家一定要记清楚。

颂词中讲到，修断还未断除，但十六刹那已经证悟的预流果圣者，叫做极七返，就是最多在人或天中还继续投生七次。七返以后再不转生，一定会获得阿罗汉果。

极七返的观点，按照宗喀巴大师的二十僧伽来分析特别复杂，他有几个特点：一是证悟的特点，证悟十六行相。二是投生的特点，必须要投生七次，为什么呢？这是定业。前面讲过，业有定业和不定业，《自释》里用七步蛇比喻，有一种毒蛇咬人以后，只要走七步，不多也不少，人马上就会死亡，原因是什么呢？因为这种蛇有一种不共的能力。

原来上师去印度的时候，在草地里见到一条蛇，他们说这种蛇与七步蛇没什么差别。以前上师如意宝在课堂上讲过，印度人特别害怕这种蛇，尤其在印度南方。根登群佩的《云游记》里面也提过这种毒蛇，他也是比较害怕的。我们跟随上师如意宝去印度南方的南卓佛学院的时候，很多印度人说特别害怕七步蛇，我们问："有没有人被咬死过？"他们说："只不过别人说过，这是七步蛇。"当时我们开玩笑：那就一步都不走，一直坐在那儿，因为必须是七步以后才死，一直坐在那儿就可以了。

还有已经断除了欲界三品或四品修断，但五品修断还未断除的预流果圣者，在二世或者三世中直接在人或天人中转生，叫做家家者。唐玄奘也是这样翻译的。所以，预流果当中，一个是极七返，一个是家家者，两种圣者在所断方面有点不同，其他所证方面都相同，已经证悟十六行相。

还有一种摧毁欲界一至五品修断的圣者，这叫做预流胜果，与一来向无有差别。极七返是预流果，但不是预流胜果。家家者是预流果，也是预流胜果。对于这几种补特伽罗，大家应该分清楚。

若问：预流极七返是指什么呢?

指的是住预流果者以前丝毫也未灭除修断，这样一来，最久需要投生七次，因而称为极七返，也就是在天界或人间转生七次。对于“极七返”有两种说法，有的说最久需要投生七次，有的说必须要投生七次。

再者，住预流果者如果已断除欲界三品或四品的修断，则断除四品者于两世中、断除三品者于三世中，投生到以前见谛所依的天身或人身的种姓中，叫做家家者。

摧毁欲界一至五品修断是另一种预流胜果。

以上已经讲了渐次者补特伽罗里面的预流果。

# 第一百二十九课

**思考题：**

**1. 什么是不来果中的行色界者、行无色界者和其他者?**

**2. 什么叫做行色界的中般涅槃、生般涅槃、有行般涅槃、无行般涅槃、上流涅槃?**

**3. 上流涅槃有哪些不同类别?**

**4. 上流涅槃中的喜寂止者既然在无色界有顶获得阿罗汉，为什么不叫行无色界者?**

《俱舍论》第六品现在正在讲圣者补特伽罗，按照大乘说法有二十种僧伽；按照小乘说法，虽然没提二十种，但这里也讲了小乘的四向、四果等八种圣者。一般来讲，这个问题是比较难的。因此，希望你们还是要多查阅一些资料，因为我讲的只是给大家大概打开一个思路，接下来，大家要通过讨论、辨析，通达这方面的道理。按照大乘《现观庄严论》的讲义，这个问题也比较困难，不是特别容易明白。因此，对于二十种僧伽应该反反复复地分析。

前面已经讲了二十僧伽中的预流向、预流果。科判里面没有把预流向、预流果分开，只讲了预流，总的来讲，包括极七返和家家者，以及摧毁一至五品之间的预流胜果。胜果和住果有点差别，所谓的胜果是指继续深造以获得后面的果，与后果之向没有差别，比如预流胜果就是一来向，一来胜果就是无来向，无来胜果就是阿罗汉向，但预流果不是一

来向……这之间有差别。前面已经讲了住果和胜果之间的差别。

离贪者和渐次者，按理来讲，在断除修断方面有很大的不同。依靠世间道断除修断方面有所不同，在断除烦恼的品数方面也有很大的不同。

《现观庄严论》里面怎么讲二十僧伽的……我忘了，因为我现在没有闻思也很长时间了。原来对《现观庄严论》特别有信心，之前去印度的时候，在路上我一直请求堪布南卓讲一点……在印度将近六个月，时间比较匆忙，每天白天都陪同上师到其他寺院弘法利生，晚上回来的时候特别困，但我还是希望能在堪布南卓面前听一遍。因为当时学院在《现观庄严论》《入中论》方面，虽然字面上能解释，但是像萨迦班智达的解释方法、格鲁派的解释方法，当时并不太兴盛。有一次法王如意宝在课堂上说："堪布南卓是大寺院里面来的，山沟里面闻思毕竟有限，希望堪布们一定要在堪布南卓面前，听一下《现观庄严论》和《入中论》。"听完以后确实感觉不同，因为堪布南卓在印度三大寺院作过各种辩论，各种观点说出来以后，大家特别有收获。后来法王去印度的时候，我觉得机会难得，路上一直请求堪布南卓讲一点，但当时每天特别累，堪布也可能没有看书还是什么原因，讲一点点就要打瞌睡，喝一点咖啡又喝一点咖啡……他有一个侍者叫莫贞，堪布每一次都说："莫贞，给我泡个咖啡吧……很困很困。"迷迷糊糊当中给我讲一些。那个时候，在二十僧伽这方面我还是很有信心的，不像现在一样，现在智

慧已经“老”了。

刚开始到学院的时候，我对《现观庄严论》尤其对中观很想精通，但后来有翻译等各种各样的事情，在这方面没有特别精进，不然当时对这方面应该是很精通的。意思就是说，对于二十僧伽这个难题，当时我特别去思维过，以前在学院听《现观庄严论》的时候，法王如意宝讲了华智仁波切的总义，这时候就觉得一点也听不懂，后来一直自己看书、看笔记，稍微有一点了解。所以，闻思应该经过长期的努力，有些难题并不是一次性能够解决的。

这一次讲二十种僧伽，一方面时间有限，一方面精力有限，我在这里只不过给大家打开思路。我认为这是比较难的地方，大家要注意，以后目光应该放在这个地方，因为我以前对俱舍、中观都学过一点，哪些地方是难题，哪些地方简单，哪些地方是有辩论的……对这些比较清楚。真正要精通有些含义，当然是很困难的。《俱舍论》我以前只是辅导过，没有正式讲过，因此，有些地方都不懂。

前面讲了预流果，主要有极七返和家家者两种。下面讲一来果和无来果，有关不来果，《俱舍论》、《现观庄严论》当中分得比较广，分法方面基本上没什么差别。按理来说，有一个表会比较清楚一点，按照蒋扬洛德旺波尊者注释来作表的话，也没什么不可以。总的来讲，前面已经讲了第一果——预流当中的极七返和家家者，这里面也有些不同观点，暂时先不提，你们看一下《自释》等其他讲义，大概了解一下，以后有机会再广说也可以。

戊二（一来）分二：一、向；二、果。

己一、向：

**亦为第二果之向。**

第二果是指一来果，一来向就是前文讲到的预流胜果，实际上就是指还有一次返回欲界，从所断品数来讲，五品之前的修断已经全部断除。这方面没有什么辩论，基本上与其他论典一样。

己二、果：

**灭尽六品一来果，灭尽七品八品过，**

**亦名一生与一间。**

一来果是欲界六品修断已经断完了，因为六品没有灭的话，跟一来向无有差别。还有断七品或断八品者，称为一生一来果和一间一来果，共有三种情况。九品肯定没有灭，否则已经成为不来果，欲界中再也不用来。

已灭尽欲界六品修断者是住一来果者。为什么称为一来呢？因为再一次来到天界和人间而得名。一生一间一来指的是什么呢？住一来果者，如果灭尽了欲界的七品或八品修断过患，则离获得阿罗汉果还有一生，为此称为一生一来；断除八品烦恼，由于与获得不来果之间尚有一品烦恼相隔，因而称为一间一来。九品烦恼断完以后，立即获得不来果，不会再来欲界。一般来讲，一生以后获得不来果比较方便一点，比如断七品修断以后，再过一世马上获得一来果，但这里说一生以后获得阿罗汉果位，

应该是定业所致的情况。一间一来果比较好理解，与不来果之间有一品烦恼相隔，因为第八品已经断尽、九品还未断。

戊三（不来）分二：一、向；二、果。

己一、向：

**亦是第三果之向。**

上面所讲的一来胜果，就是不再来到欲界中的第三不来果的向。

己二（果）分二：一、总说；二、别说。

庚一、总说：

**灭尽九品不来果。**

欲界当中的修断烦恼分为九品，当九品烦恼全部灭尽以后，叫做不来果，从此以后再也不用来欲界。

有些讲义中解释：以欲界身份获得不来果时，则欲界中再也不来；在色界获得不来果，色界和欲界再也不来，也就是自地和下地再也不来。总的来讲，不来果的内容比较复杂，希望大家好好分析一下。因为预流果等只分向和果两个，还有这里的不来向，都比较简单，但有关不来果的部分比较复杂。下面分了很多种类的不来果，全部都是已经断尽欲界九品烦恼了，所以不会再转生欲界；转生到色界和无色界的情况是有的。这是一个比较重要的前提，大家应该清楚。

不来向者灭尽九品欲惑，即住不来果。如果愿

意继续修，就叫做不来胜果，与阿罗汉向无有差别。

**庚二（别说）分三：一、分类；二、轮番修；三、宣说身现证。**

这里有一个叫身现证，是单独宣说的。

**辛一（分类）分二：一、真实分类；二、意义之差别。**

不来果比较复杂，很多讲义里面的说法也不相同。在讲大乘《现观庄严论》的时候，解脱部论师、狮子贤论师，还有布达巴论师，对于二十僧伽中的无来果安立方法都不相同，因此，出现了很多辩论。这里按照小乘《俱舍论》的观点宣讲不来果的分类，有行色界的不来果、行无色界的不来果，还有行其他界的不来果，共有三种。也就是说，有些到色界去涅槃、获得阿罗汉果位，有些到无色界，有些在欲界当中，比如以欲界身份获得不来果，之后在欲界获得阿罗汉果位。所以，总的分类，有行色界、行无色界和行其他处三种不来果。其中行色界先分五种，即中般涅槃、生般涅槃、有行般涅槃、无行般涅槃和上流涅槃，上流涅槃又分喜欢寂止者和喜欢胜观者两种，喜欢胜观者又分全超、半超和遍殁三种；无色界也是同样，除了中般涅槃也是分四种，欲界的涅槃没有详细分类。总的来讲，不来果观待三界作了这样的分类，了知这种大范围之后，不会特别复杂，否则会有点复杂。

**壬一、真实分类：**

**中生有行及无行，趋般涅槃诸上流，**

**轮修禅往色究竟，彼超半超与遍殁。**

**余往有顶无色四，他者此生趋涅槃。**

这里讲到行色界和无色界的不来果。行色界的不来果，如果分则有五种，“中”就是指中般涅槃，“生”就是生般涅槃，还有“有行”般涅槃和“无行”般涅槃，以及“上流”涅槃，共有五种。其中上流涅槃又分喜胜观者和喜寂止者，喜欢胜观者通过轮番修持以后，最后生往色究竟天，其中分全超、半超、遍殁三种；喜欢寂止者经过色界到有顶去涅槃。行无色界的不来果，除中般涅槃以外，有生般涅槃、有行般涅槃、无行般涅槃、上流涅槃四种。“他者”，指除前往色界和无色界以外的，在欲界中获得无来果者，就在此处直接涅槃，比如以欲界身份获得无来果，他不会去色界、无色界，而是在该地趣入涅槃。

以上是颂词的大概意思，下面详细讲一下其中的含义。第一次听可能有点复杂，但只要认真听、详细观察，也不会很复杂。

不来果者有行色界与行无色界两种。这里从行的角度来讲，前往色界和无色界的有两种，在欲界涅槃——颂词中说“他者此生趋涅槃”，在这里并没有说。

其中行色界不来果者又分五种，即中般涅槃、生般涅槃、有行般涅槃、无行般涅槃与上流涅槃。

其一、中般涅槃：在除大梵天以外的十六处任何一处的中有时，获得阿罗汉果。首先通过禅定转

生到色界，色界有十七处，其中的大梵天有不正确的见解，按照小乘观点，圣者不会转生到梵天。

因此，这里讲到除了具有见解的梵天以外，转生到其他十六处的任何一处，在中有的时候获得阿罗汉果位。阿罗汉或者涅槃，都可以说，是小乘最究竟的果涅槃，又分有余涅槃、无余涅槃。中般涅槃是有余涅槃还是无余涅槃，《俱舍论自释》里面不是很明显。但世亲论师既然说生般涅槃是有余涅槃，这里的中般涅槃应该是无余涅槃。有些论师说：这里获得的涅槃承许是有余涅槃，因为与五蕴接近等，有这方面的论述。果仁巴认为：此处获得的涅槃以满业所感，属于无余涅槃也合理。在藏传佛教，有些《俱舍论注疏》《现观庄严论注疏》，对于中般涅槃到底是有余涅槃还是无余涅槃的问题，也有一些辩论，但这不是特别重要，这里不广说。

最主要的是要了解，为什么叫做中般涅槃？欲界众生获得无来果之后，在趋往色界十六处的中有阶段，会获得阿罗汉果位，这叫做中般涅槃。在无色界，除了这种中般涅槃以外，其他四种涅槃都有，因为按照《俱舍论》的观点，无色界是没有中有的。

二、生般涅槃：不能中般涅槃而在生后立即获得阿罗汉果。与中般涅槃有点不同，他在中有时没有获得阿罗汉果位，已经转生到了除梵天以外的色界十六处，有些是在第一禅，有些是在第二禅……转生到色界十六处任何一处，降生后立即获得阿罗汉果。

三、有行般涅槃：出生以后稍稍成长，经过励

力精进修道而获得阿罗汉果。也是转生到除梵天以外其他十六处当中，降生以后稍微成长，需要精进努力。为什么叫有行般涅槃呢？“行”就是勤作、精进的意思。具足一定的精进之后，阿罗汉果自然而然在相续中产生。

四、无行般涅槃：虽然未经精勤却自然而然生起诸道，因此无有大勤作而获得阿罗汉果。前面在中有、生有时均未获得涅槃，而出生之后逐渐成长，也不需要太精进，因为前世修道的缘故，自然而然就可以获得涅槃。

在座的有些道友特别精进，背诵的论典也是圆满完成。我昨天听到一个道友说：“《四百论》已经背到第八品，《入菩萨行论》八品之前已经背完了，《大圆满心性休息》一至八品之间已经背完了，现在正在背第九品。《俱舍论》也是每天讲到哪里就背到哪里……”我想他肯定是前世背诵过，有一种等流习气。不然有些道友一天花三个小时，一个颂词也背不下来，也有这种情况。不管是人界、天界等任何一道的众生，前世的智慧都有一定的差别，有些俱生智慧确实不是很高，全部依靠即生的精进力。

以前有两个道友到其他寺院修学，一个特别精进，一个很有智慧，他们两个天天比赛，一个稍微看一下、不用下功夫，马上通达；另一个觉得“我们俩都是同一个地方来的，如果他当堪布，而我没有得到堪布的学位是不合理的”，然后特别精进、勤作，两个人的学位基本上相同。以前有些上师在

求学过程中，互相也是有竞争。显现上，有两个堪布来自德巴堪布和益西彭措堪布的家乡，他们都在多芒寺求学的时候，互相去偷看，看对方在看什么、背什么，然后回来就一直背，明天一定要超过对方……表面上看来，特别有一种竞争心，但在闻思过程中，这种竞争也很好。

获得阿罗汉也是这样。有些人不用勤作，自然而然就生起一切道，获得阿罗汉，这种叫做无行般涅槃。

我们这里有些是“无行道友”，有些是“有行道友”，自己可以观察一下，自己属于哪一种……还有些有行、无行都不参与，不管《俱舍论》还是其他课，都不跟着学习。

五、上流涅槃：依靠转生的所依身份不能获得阿罗汉而往生到上界后才能获得阿罗汉果。这里一次转生还不行，需要再转生到上界，才能获得阿罗汉果。就像去往某个地方，中间需要转车一样，同样，依靠转生一次的身份不能获得阿罗汉果。

这里分几种情况，前面讲到上流涅槃也分喜胜观者与喜寂止者两类。

（一）喜胜观者：如果是通过因之途径轮番修持禅定，则通过果之途径行往色究竟天，在那里涅槃。

因的修法不同，有些是超越定——第八品当中也会讲到超越的禅定，但这个超越的性质并不是特别相同。超越的禅定，比如无漏禅定和有漏禅定结合起来轮番修；有些先修一禅，再修三禅，再修无

色界第一处等等，这样中间隔一个超越上去；有些先修有漏再修无漏，然后又修有漏，又修无漏……色界和无色界都有很多超越的禅定。大乘《般若经》中有这种修法，小乘《俱舍论》中也有。因禅定、果禅定，在第八品里面专门讲等持的时候，会有非常详细的分类。

这里讲到通过因之途径，轮番修持禅定的话，则通过果之途径前往色究竟天。色究竟天，大家都知道，属于圣者五净居天之一，色界最高的就是色究竟天。最后前往色究竟天而涅槃。

这里与前面有差别。前面的情况，除梵天以外的其他十六处，包括色究竟天在内都可以直接涅槃，不用再次转生。而这里不能一次性转生到色究竟天，中间需要先转生到其他处，最后前往色究竟天获得阿罗汉果位。

喜欢胜观者又可分为三种，即全超、半超与遍殁。

全超：轮番修第四静虑者以一禅的烦恼，而从无热天中退失后死堕，转生到梵众天等处，在那里通过修全超，而大幅度完全超越四禅天十四处，转生到色究竟天后，获得阿罗汉果。

比如依靠欲界身份，修持四静虑而生起无热天等五净居天的境界，但是之后生起第一禅的染污定——觉得下界禅定很好。禅定分染污禅定、清净禅定、无漏禅定三种，什么叫染污禅定呢？比如已经获得了无热天等五净居天的禅定，但后来觉得第一禅的禅定很殊胜，在他这样思维的时候，原来获得的第

四禅已经退失，最后会转生到第一禅的梵众天，大梵天里面不能转生。这时，他在第一禅当中再次修持，再加上以前在欲界修持的因，两种因缘具足后，会完全超越所有四禅十四处，因为以第一禅梵众天的身份将中间的处全部超越，直接转生到最高的色究竟天获得阿罗汉果位，所以叫做全超。

为什么叫全超呢？因为色界十四天全部超越了，从梵众天直接转生到色究竟天，获得涅槃。一般小乘认为，首先在欲界修持色界禅定，之后转生到一禅梵众天，又从一禅梵众天直接转生到色究竟天，通过二生获得阿罗汉果位。所以，虽然是不来果，欲界不会再来，只会转生到第一禅梵众天，但从第一禅梵众天直接转生到色究竟天现前阿罗汉果位，因此叫做全超。

半超：不能完全超越梵众天等处，而通过修行只能中、小幅度地超越，如先转生到无热天或无烦天，之后在那里通过修全超而转生到色究竟天获得阿罗汉果。

与前面相同，首先以欲界身份修第四禅，后来生起一禅染污心，转生到第一禅梵众天再次修持，但他不能直接从一禅梵众天超越所有十四处，而是至少转生到色究竟天下面的如无热天或者无烦天当中，之后再修持全超而转生到色究竟天，获得涅槃。比如我们从这里坐车到北京，首先到马尔康过夜，然后到成都过夜……中间到好几个地方过夜，最后才到北京。所以，在欲界首先获得第四禅定，之后第一禅的染污心。然后转生到梵众天，中间至少转

生到色界十四处中的一处，最多转生到十三处，在那里又修对治智慧，最后把所有烦恼断除，转生到色究竟天获得阿罗汉果位。

遍殁：除大梵天以外，依次投生到色界其余一切处，最终在色究竟天获得阿罗汉。

这个是比较慢的，首先与前面一样，先在欲界修第四禅，后来生起禅定退失的因，退到第一禅，又从一禅、二禅、三禅等除梵天以外的一切处，最后转生到色究竟天时，获得阿罗汉果位。为什么叫遍殁呢？因为在色界十六禅天当中，全部转生过。

上流涅槃中还有一种喜欢寂止的情况，是什么样呢？

（二）喜寂止者：喜欢轮番修持因禅定以外的寂止者，最终行往有顶，次第去往一禅乃至一切处，然而净居五天不包括在内，再去往无色界诸处后于有顶获得阿罗汉。

由于以前修寂止比较好，从一禅到四禅的所有凡夫地一一经过，只有五净居天不去，因为是圣者地，直接前往无色界各处，最后直接在有顶获得阿罗汉果。当然，有顶是从身份来讲，欲界心和有顶心不明显的缘故，不能得果，但是以有顶身份可以获得阿罗汉果位。

这里有一个问题，喜寂止者为什么不叫行无色界者呢？虽然最后涅槃的地方是无色界，但不叫行无色界者的原因是，中间需要经过色界。所以，大乘《般若经》以及论典中说：行无色界者这种人是

摧毁色界烦恼的圣者，而喜寂止者没有摧毁色界烦恼，这两者有一点差别。比如有人从成都直接乘飞机到北京者，这是直接行于北京；坐火车则相当于经过西安等其他处，不叫做直接前往北京者。喜寂止者中间经过色界，与行无色界者有这种差别。

在这里有一个疑惑：上流涅槃中的喜寂止者，全部在无色界最高的有顶当中获得阿罗汉，那么，有没有全超、半超、遍殁呢？有关这方面好像没有分析，不知道其他注疏里面有没有？……你们方便的时候再看一下。

除这些不来者之外，其他在欲界获得无色界心并且未退失行往无色界者，无有中有，因而只有生般涅槃、有行般涅槃、无行般涅槃与上流涅槃四种。 除行色界与行无色界以外的不来者，无论在欲界的何处获得果位，都将于彼处趣入涅槃。

# 第一百三十课

思考题：

1. 佛经中提到的行于色界的九种圣者是指哪些？他们是根据什么差别而安立的？

2. 什么叫做七善士趣？为什么其他有学、无学圣者不称为七善士趣？

3. 什么叫做欲界命终之圣者？他为什么不转生上界趣？对于帝释天发愿转生上界趣有什么不同说法？

4. 欲界命终圣者及转上界圣者不会有退失，也不需炼根，那为什么说诸圣者有退失和炼根情况呢？

5. 怎样修成轮番四禅？世亲论师是怎么认为的？

6. 不来果和阿罗汉果为了什么目的而轮番修？请略说五品轮番修第四静虑转生五净居天的情况。

7. 什么叫做身现证无来果？

《俱舍论》第六品里面，前面已经讲了预流果和一来果，现在讲不来果。

前面已经讲了不来果总的分类，也即行于色界的不来果、行于无色界的不来果，还有行于其他处——欲界当中获得不来果，在欲界涅槃的。以前《毗奈耶经》和很多戒律里面讲的公案一样，就像舍利子、目犍连等等，他们可以说是在欲界获得不来果以后，在欲界获得阿罗汉果位，这种现象比较多。

总的来说，以上已经讲了不来果行于色界、无

色界，以及住于欲界显示涅槃的三种。今天讲行于色界的不来果，因为现在分析的主要是不来果，有时候阿罗汉的果位也与它有关系。因此，《俱舍论》和大乘的经论，大体上分类情况基本相同，比如大乘也是从十六行相讲见道的道理，像这里对不来果的各种分类，基本与大乘无有差别，只不过小乘有些独特的观点。

壬二、意义之差别：

**中生上流各分三，行于色界说九种，**

**彼等别由业根惑。其中上流未分类，**

**则许为七善士趣，行善断恶不还故。**

这里讲到中般涅槃、生般涅槃、上流涅槃全部是行于色界的不来果，每一种又可以分三种，共有九种。很多佛经中讲到行于色界的九种不来果，指的就是中般涅槃、生般涅槃和上流涅槃各分三种。

他们是以什么来安立的呢？“彼等别由业根惑”，因为他们在业力、根基、烦恼方面有所不同，所以一共分了九种。

其中，对上流涅槃不作分类的话，则统称为七善士趣。什么叫做七善士趣呢？七善士趣就是指七种不来果者。也就是指中般涅槃和生般涅槃，各分三种，加起来有六种，再加上上流涅槃。

前面讲到上流涅槃可以分喜欢胜观者以及喜欢寂止者，其中喜欢胜观者分全超、半超、遍殁，共分四种，但这里没有分。行于色界的不来果总共有

七种，叫做七善士趣。为什么叫七善士趣呢？“行善断恶不还故”，这里讲到三种原因，一是行持善法，二是断除恶业，三是再也不会来欲界，以这三个原因，叫做七善士趣。

中般涅槃、生般涅槃与上流涅槃三者，每一种又可以分为三种，因而行于色界的不来者有九种。这是佛经以及其他注疏当中都讲到过的，这是怎么分类的呢？

分类之方式：第一类中般涅槃——在中阴时示现涅槃者，以火星的比喻分为迅速、非速与经久涅槃三种。

《自释》里面不是很广，其他《注疏》中用火星来比喻，比如一般的草、木燃烧之后会有火星跳到虚空当中，随后很快就会消失；同样，有一部分人获得中阴身之后，马上获得阿罗汉果，时间特别快速，这就是迅速涅槃。又比如铁匠在燃烧钢铁的时候，铁里面也会跳出烧熔的火星，这种火星跳到虚空中的时候，不会像木材的火星一样，持续的时间稍微长一点，到了空中一段时间才会熄灭；同样，有些行者到中有以后，不会很快获得涅槃，而是需要经过一段时间才获得涅槃，这就是非速涅槃。还有一种是经久涅槃，比如铁匠燃烧铁的时候，有些铁屑掉落到地上，在马上要落到地上的时候就会熄灭；同样，有些行者在中阴阶段即将完结的时候，才会获得涅槃，也就是按照中阴身的寿命，到晚年的时候显示涅槃，这是经久涅槃。所以，通过火星的比喻，讲到了三种涅槃。这些全部属于行色界的

中般涅槃。

第二类生般涅槃分为生即般涅槃、有行般涅槃与无行般涅槃三种。这里的涅槃，即获得阿罗汉果位。生即般涅槃，就是在即生中很快显示涅槃、获得阿罗汉果位。前面将生般涅槃、有行般涅槃与无行般涅槃分开讲，这里则将有行般涅槃与无行般涅槃归到生般涅槃，将生般涅槃分成了三种。其实与前面的分类基本上没什么差别，只不过佛经中的分类不同而已。

第三类上流涅槃分为全超、半超及遍殁三种。

佛经当中所说的，行于色界的九种不来果，就是这样分的。

若问：此等分类是根据什么差别而安立的呢？

这九种不来者是根据他们的业力、根基与烦恼的不同而安立的。首先从业方面怎么分呢？前三者是中般涅槃，是顺现法受业，也就是即生造业，中阴身感受果报。按照有部宗的观点，中阴身是还未结生而前往结生处的有情众生，不属于来世。因此，它属于顺现法受业，即生造业，中阴马上得果。中间三者，也就是生般涅槃、有行般涅槃、无行般涅槃，属于是顺次生受业，也就是今世造业，下一世马上获得涅槃，就像这一生造无间罪之后，下一世马上获得这种果报。后三者——全超、半超、遍殁，是顺后受业，这种情况不是下一世就完成的，需要先转生到一禅，又转生到其他天界……需要在几世之后才能获得涅槃，因此，是顺后受业。

这是从业方面分为三种，一般在分析业的时候，不会分上品、中品、下品。下面分析根和烦恼的时候，比如中般涅槃是上品根基，其中又可以分上上、上中、上下；中间的生般涅槃是中品根基，也可以分中上、中中、中下……这样继续再分也可以。所以，前三者是利根、中间三者是中根、最后三者是钝根。继续分析的话，比如中间三者——生即般涅槃、有行般涅槃和无行般涅槃，其中生即般涅槃是中根之上根、有行般涅槃是中根之中根、无行般涅槃是中根之下根。

前三者烦恼薄弱，因为中阴身的时候就获得涅槃，说明烦恼薄弱；中间三者烦恼中等；最后三者烦恼深重，因为要经过很长时间才获得涅槃。也就是以这些差别安立的。

那么，既然经中说"七善士趣"，它们到底指的是什么呢？

所谓的善士趣，一方面是补特伽罗的专用名称，唐玄奘也是这样翻译的，我这里基本是按照唐玄奘翻译的法相名词，但是有些地方，像现代编写过的《藏汉大辞典》里面，使用的很多佛教名词是非常好的，而唐玄奘翻译的名词有一点不太适合……这可能是我分别念假立的，但是的确有些太古了，不适合现在人的理解。当然，我有时候也不愿意随顺所谓的人间佛教和学术思想，但有些特别古的词，读起来也特别费劲，像圆晖上人的《俱舍论颂疏》，你们可能也看过，有时候一直在说非有、非无、无遮……读起来特别费劲。

像《俱舍论自释》，有一个唐玄奘的译本，还有一个真谛的译本，但真谛的译本，在意义和文字上有一些缺漏，只有二十二卷，唐玄奘翻译的有三十卷。《俱舍论自释》，我有时候看半天：噢，原来可能是这个意思……。所以，有时候太古了还是不太容易看懂的。而且，现在人的寿命越来越短，再加上看书的时间也没有，分别念很重，不像古人的心那么清净、古文基础那么好。所以，我想：有些词就根据现在《藏汉大辞典》、《佛教辞典》里面的一些名词，将藏文和汉文对照起来运用。但是有些词，现在的《佛教辞典》当中也没有非常适合的词，比如七善士趣，没有特别好的专用名词，所以，这里直接引用唐玄奘译的名词。还有“欲界命终圣者”等，就用现在的有些名词比较适合，因为在欲界命终而死，藏文当中比较明显地表达了这种含义，但唐玄奘用的是“经欲界生圣”，即欲界中转生的圣者，好像是这样。

所以，你们在对照的时候，你们可能觉得：有时候我翻译的《俱舍论释》与唐玄奘的译文完全相同，有时候又完全不相同。具体的原因，之前我可能也说过，以后我想在序文当中也跟大家说明一下，原因主要是藏地的经论全部是印度梵文翻译出来的，唐玄奘也是根据印度梵文翻译出来的，虽然两个版本百分之八九十的地方基本相同，但是有些地方，藏文里面多、汉文里面少，或者汉文里面多、藏文里面少，也有这种情况。《自释》里面有、颂词里面没有的情况，也是比较多的。而且，在翻译过程

中会有个别译错的地方，这是难免的，但是百分之八九十应该是对的，与以前的译本比较起来，还是稍微易懂，其他不敢说有什么特色。现在人真要讲颂词的话，只是依靠唐玄奘的译本，没有任何其他讲义，恐怕也有点费劲……

这里按唐玄奘的译本来讲，称为七善士趣，实际就是七种圣者。也就是七种不来果圣者，但是提到“趣”，好像就成了色界的趣一样，实际这里讲的是七种圣者所趣往的地方，有这种含义。他们到底指的是什么呢?

上述九种分类中，上流涅槃如果不分为三种，即承许为七善士趣。

若问：有学具贪者不是善士趣的原因何在呢?

其他还有很多欲界、色界和无色界的有学道圣者，其他讲义中还讲到无学道圣者，那么，这些为什么不叫善士趣，只是将有学道中这七位圣者安立为善士趣呢?

这是有原因的，因为只有具足奉行十善、不行不善、行往上界不再返回这三种条件，才能称为善士趣。行持善法、断除恶行，圣者一般都会具足，但再也不来欲界，是指不来果，而有学具贪者并不具备第三种条件，还会再来欲界；无学道虽然三种条件都具足，比如行持善法、不行恶法，再也不来欲界，但是无学道不具足“趣”这一条件，因为无学道已经脱离了六趣，所以不能安立为“趣”。有关这方面，讲义里面没有提到，但在其他注疏当中

有这种说法——无学道不能安立为趣；其他有学具贪者，虽然具足断恶行善，但是再不来欲界的条件不具足，因为不管中般涅槃还是生般涅槃、上流涅槃，全部是再也不用来欲界的不来果圣者，将获得阿罗汉果位，颂词中说“行善断恶不还故”，所以取名为七善士趣，这是补特伽罗中的一类。

**欲界命终之圣者，无有趋往其余界，**

**彼与转生上界者，无有遍失不炼根。**

以上是七种不来果圣者，另外还有欲界命终之圣者。唐玄奘翻译为“经欲界生圣”，实际也是一样。这种圣者只在欲界示现涅槃，不会像其他圣者那样，到无色界或者色界去。“彼”是指欲界命终的圣者，以及转生上界的圣者们，他们不会有遍失的情况，而且不需要炼根——以前是钝根，通过修炼之后变成利根，这两种情况是没有的。

若问：假设在欲界中第一世见谛，转世后获得不来果，也有中般涅槃等分类吗?

这里说，前一世现见真谛、获得预流果，后世又转生到欲界人或天界当中，这时获得不来果，那有没有中般涅槃、生般涅槃、上流涅槃等分类呢?这里是没有的。在欲界见谛，并且那一生结束后，再次转生于欲界获得不来果者，不会行往色界等其余界，即生中会显示涅槃。

这里讲到得果者，有些未来得的果是已经固定的，比如前文讲到的极七返和家家者，在未来世当中成为人家家和天家家，比如二生家家——在人中

连续投生两次、天界中投生一次，或者在天界连续投生两次、人中投生一次，这种未来的业已经固定了；极七返是再转生七次，未来转世的数目也已经固定了。这种情况也是有。像欲界的这种圣者，前世一定是获得预流果，即生获得不来果，之后在这一生会获得阿罗汉果位，再不会转生。实际上是两世，依靠欲界身份，前世和今世就可以获得不来果和阿罗汉果。所以，有些说法是不相同的。

为什么不前往其他地方呢？原因是：由于欲界痛苦众多而生起强烈厌离心，结果在那一世即获得阿罗汉果。因为对整个轮回生起极大的厌离心，色界无色界也不想去，就像有些高僧大德到处都去过了，现在身体不好，不想到南方去，也不想到东方去，不像刚开始一样。现在可能是人老了，还是生起厌离心，觉得住在自己的屋里更好，不愿意到其他地方。以前很想到南方、东方去看看，但现在不愿意，觉得去这些地方也很麻烦、很复杂……“到处都化缘，不好意思！”有些人是这样讲的。

所以，到欲界的圣者不愿意到色界无色界去，色界也是很麻烦的，无色界也是很麻烦的，就是住在欲界，愿意在这里获得阿罗汉果位，最后愿意死在这里……这种厌离心极其强烈，因为凡夫和圣者的厌离心很有差别。就像手上的一根毛和眼睛里面的一根毛一样，眼睛里面有一根毛的话，会非常敏感、不舒服，希望马上取出来，但手上的一根毛不觉得怎么样。凡夫人就像手一样，对轮回不但不生起厌离心，反而有一种相应的感觉；圣者就像眼睛一样，

对轮回特别敏感，很容易生起厌离心。

那么，这时候有一个疑问：佛经中有这样的，比如以前释迦牟尼佛的眷属当中，帝释天在欲界三十三天获得了预流果，当时他在释迦牟尼佛面前发愿说：释迦牟尼佛，我最好是来世在欲界获得不来果以后，直接获得阿罗汉果位。实在不行，我发愿再转生到五净居天[19]当中的色究竟天，获得阿罗汉果位。当时释迦牟尼佛也说："善哉善哉。"释迦牟尼佛当时并未制止他这种发愿。

小乘认为：这样发愿不太合理。帝释天在这一世已经获得预流果，下一世转生为人而获得不来果，即是欲界命终圣者。欲界命终圣者不会再转生色究竟天而得阿罗汉果，因为具有强烈的厌离心。既然如此，帝释天为什么要发愿转生到色界呢？

《自释》里面讲得比较略，其他讲义里面好像广一点。《自释》里回答说：因为帝释天未通达对法。因为《俱舍论》里面说：成为欲界命终圣者之后，不会再转生到其他地方，他不知道这一点才这样发愿的。

这里有一个疑问：帝释天未通达《俱舍论》，释迦牟尼佛也应该会知道，为什么用"善哉善哉"来赞叹他呢？有部宗的论师对此回答：释迦牟尼佛虽然知道，但帝释天在马上要死堕的时候，特别苦恼，

---

19　五净居天：色界第四禅，证不还果之圣者所生之处有五地：一、无烦天，无一切烦杂之处。二、无热天，无一切热恼之处。三、善现天，能现胜法之处。四、善见天，能见胜法之处。五、色究竟天，色天最胜之处。俱舍颂疏世品一曰："此五名净居天，唯圣人居，无异生杂，故名净居。"

为了让他生起欢喜心，才说“善哉善哉”。

世亲论师对于这个问题并没有表态。但是宗喀巴大师在《金鬘论》当中说：小乘的回答方式不太合理，因为释迦牟尼佛制止帝释天，他也不会不高兴。如果释迦牟尼佛对他说：你不要发愿转生到色究竟天，三界轮回中没有一个快乐的地方，你在欲界当中获得阿罗汉果位是很好的。制止他也是可以的。但是，没有制止的原因，是因为《俱舍论》当中只是大概来讲而已，实际欲界命终的圣者，也有极少数情况会转生到色界等其他界。所以，论中是从主要或者大多数而言的，就像帝释天的公案一样，为什么释迦牟尼佛没有制止呢？从他的观点来分析，也有转生到上界的情况。这就是宗喀巴大师的观点。

《自释》当中并没有明显表态，但颂词上讲得比较明显，“无有趋往其余界”，这种圣者不会转生到其他地方去，说得很清楚。但是按照宗喀巴大师的解释方法也可以。

在欲界完结寿命的圣者与转生于上两界的所有圣者，均不会出现遍失的情况，也即获得果位以后又遍失的情况是没有的。因为他们生生世世连续熟修圣道，已得稳固。为什么不会遍失呢？因为他们不仅今世，而且在很多生世当中，修行的圣道极其稳固。他们也不依靠炼根而使根基转变，原因累世中通过修道使得根基已经完全成熟了。所以，他们既不会通过炼根转变根基，也不会遍失。

那么，这里又出现一个问题：在讲到阿罗汉的时候，很多阿罗汉都会有退失的情况，这是为什么

呢？

有些《注疏》中是这样讲的，这些退失的情况，身体所依是欲界的，心的所依是上界的，在这种情况下就会发生不稳固的情况，因此出现遍失或退失。一般来讲，欲界命终圣者与转生于上两界的所有圣者，境界不会退转，因为已经在很多生世当中修炼过。不知道演培法师他们怎么分析的，但他们在教证和理证分析的运用方面，还是教证用得稍微多一点。其他像圆晖上人的注疏，基本上是把《自释》的道理再次宣说而已。

在座的很多金刚道友也有这种感觉，觉得越分析越复杂越糊涂。如果是大概字面上解释，可以很轻松地过去，但越思维越会出现很多问题。如果《俱舍论大疏》翻译过来的话，有些问题可以解决……以前我们学《俱舍论大疏》，可能是学了几个月，但《俱舍论大疏》里面的内容更复杂，有时候好像根本不知道方向，哪个地方是教证？哪个地方是理证？自己也经常会有这种迷茫的状态。但不管怎么样，这里的情况不同，这一点大家应该清楚：有时候身依不同或者心依不同，有些阿罗汉也会出现遍失或者退失。

这里已经讲了欲界命终圣者和转生上界的圣者不会退失的原因。下面讲轮番修行的道理。前面已经讲了喜欢寂止者和喜欢胜观者两种，喜欢胜观者通过轮番修持以后，会有全超、半超、遍殁的不同情况，因为禅定的修法不同。在讲第八品的时候，会讲到因禅定和果禅定，如果因禅定是超越而修，

果禅定也是超越而得。

辛二、轮番修：

**最初轮修第四禅，刹那相杂而成就，**

**为受生及现法乐，畏惧烦恼故皆修。**

**断除五品唯转生，色界五净居天处。**

最初如果轮番而修第四禅的无漏禅定和有漏禅定，比如先修无漏，再修有漏，又修无漏，这就叫做轮番修。

《定解宝灯论》当中也讲过，先观空性，再观显现，现空轮番而修持。初学者就只能现空轮番观。这里也讲到轮番修持的情况，不过凡夫是不能轮番修的，只有不来果和阿罗汉才能轮番修。为什么最初依四禅而轮番修呢？第八品当中会讲到，四禅可以远离八种过患，非常清净。

"刹那相杂而成就"，有部宗认为：刹那轮番修持无漏和有漏，二者相杂而修。这里"杂"就是汇合在一起。他们认为：这时轮番修的功夫已经到达正行了。但世亲论师说：只有佛陀的境界，才可以刹那轮番修持无漏和有漏。不要说凡夫人，有学道的不来果等圣者们恐怕也有点困难。

但小乘是这样认为的，为什么这样修呢？有几种目的：为了受生和现法乐住以及畏惧烦恼等。也就是说，有些是为了转生到净居天，有些是为了获得现法乐住的等持，有些是害怕烦恼的过患染污自相续，所以，轮番而修持，并不是没有目的而修的。

断除五品的违品，才能转生到色界五净居天处。

既然说“轮修禅往色究竟”，那么到底轮番修的方式是怎样的呢?

在最开始尚未生起任何禅定境界之时，轮番修一切易道中最殊胜的四禅正行。依靠四禅，很多功德很容易生起，所以叫做易道中最殊胜的。也就是说，先修第四禅无漏相续——具有十六行相中无我空性之特性的出世间禅定，接着修有漏相续——一般指世间禅定。有些人认为有漏禅定是粗细相，因为下一界是粗相、上一界是细相，这种粗细相也叫做有漏。也就是说，先修第四禅无漏相续，接着修有漏相续，再修无漏相续。一般前后修有漏、中间修无漏的修法是没有的，应该是前和后修无漏禅定，中间修有漏。如是三次轮番后即能入定，之后再逐渐进入二刹那轮番修无漏与有漏，即二刹那修无漏、二刹那修有漏、再二刹那修无漏，此为轮番修之加行。

一旦一刹那修无漏、一刹那修有漏、再一刹那修无漏，如是三刹那相杂而修后便能入定，颂词里面说“相杂而成就”，这时已经能将无漏和有漏分别在一刹那间运用自如，当时即已成就轮番修正行。有部宗认为：这时的轮番修已经到达正行的阶段了。

前二刹那相当于无间道，第三刹那相当于解脱道。

为什么说除佛陀以外，其他人很难刹那轮番修无漏和有漏呢?一刹那中可以见十六行相，因为是从不同反体来分的，但是刹那轮番修的时候，一刹

那修无漏，一刹那修有漏，一刹那修无漏，在三刹那当中圆满正行是很困难的，如果是成事刹那应该是可以的。

所以，阿阇黎世亲论师认为：刹那轮番修只有佛陀才能做到，而其余的补特伽罗则不能修，因为只有达到完全随心所欲入三相续才算成就。

所依：首先是三洲的人类，后来转生到色界也依然能够轮番修行，通过串习第四静虑后也就自然能轮番修下三静虑。先在人当中，轮番修第四静虑。然后转生到色界，继续轮番修第四静虑。最初轮番修第四静虑，是因为第四静虑属于易道中最殊胜的，即远离八种过患。轮番修第四静虑成功之后再轮番修持第三禅和第二禅、第一禅也是可以的。具体轮番修的方法下面会讲。

那么，为什么要这样轮番修法呢？

必要：为了转生净居天、现法乐住以及因畏惧烦恼远离耽著禅味的等持者都可修行。

一般来讲，利根的不来果者为了转生到净居天，或者为了住于现法乐住的等持；如果是阿罗汉，利根者只是为了现法乐住而修，也即为了住于不可思议的等持，不会转生到净居天，而且在他的相续当中不会生起耽著禅味等烦恼；如果是钝根阿罗汉，虽然他不会转生到净居天，但他还是害怕自相续中生起烦恼，因为钝根阿罗汉是会退失的，所以他一方面畏惧烦恼，一方面想获得现法乐住的等持。

像我们有些智慧不是很高的人，什么都愿意要

——这个要要要、那个要要要，这里有灌顶就到这里去，那里分东西要到那里去，可能钝根什么都需要。钝根的不来果，为了获得现法乐住，也愿意轮番修；害怕相续中生起烦恼，也想转生净居天而轮番修持。

为什么净居天决定有五处呢？因为他的因禅定有五种，所以，净居天是五种果会转生的地方。轮番修第四静虑，有下、中、上、极上、最上品的差别。这就是指五种因禅定，也即所谓的轮番修之因：二无漏之间夹杂一有漏的一相续心为下品，也即有三心现前，一无漏、一有漏、一无漏。一般转生净居天是以什么业呢？有部宗认为：以无漏业不会转生到净居天，应该是有漏业转生，但有漏业受到无漏业的势力熏修，能够感到转生净居天等殊胜的果。个别论师认为：不来果是没有引业的，应该是由满业转生的。这方面也有辩论，这里时间关系不作广说。中品有六心现前，即二无漏、二有漏、二无漏，这里并不是先修两个无漏，再修两个有漏，又修两个无漏，而是经过两次，先修无漏、再修有漏、又修无漏，然后又开始修无漏、有漏、无漏……不管修五次也好、三次也好，这种次第是不变的。上品有九心现前，即三无漏、三有漏、三无漏。极上品有十二心现前，即四无漏、四有漏、四无漏。最上品有十五心现前，即五无漏、五有漏、五无漏。

这里讲到因禅定的五品，也即不同的原因会转生到五处。有些论师认为，不来果有五种不同的根，比如信根等五根，导致转生五种不同的处。但是满增论师说：五根就像堆在一起的草一样，不能分开

来讲，所以，不能认为是以五根不同而转生到五净居天。

通过轮番修此五品静虑，其果报依次感生从无热天至色究竟天之间的净居五天。

下面特别宣说身现证。《现观庄严论》当中讲到，身现证也属于不来果当中。这种不来果有什么特征呢？

**辛三、宣说身现证：**

**获得灭定不来者，承许彼为身现证。**

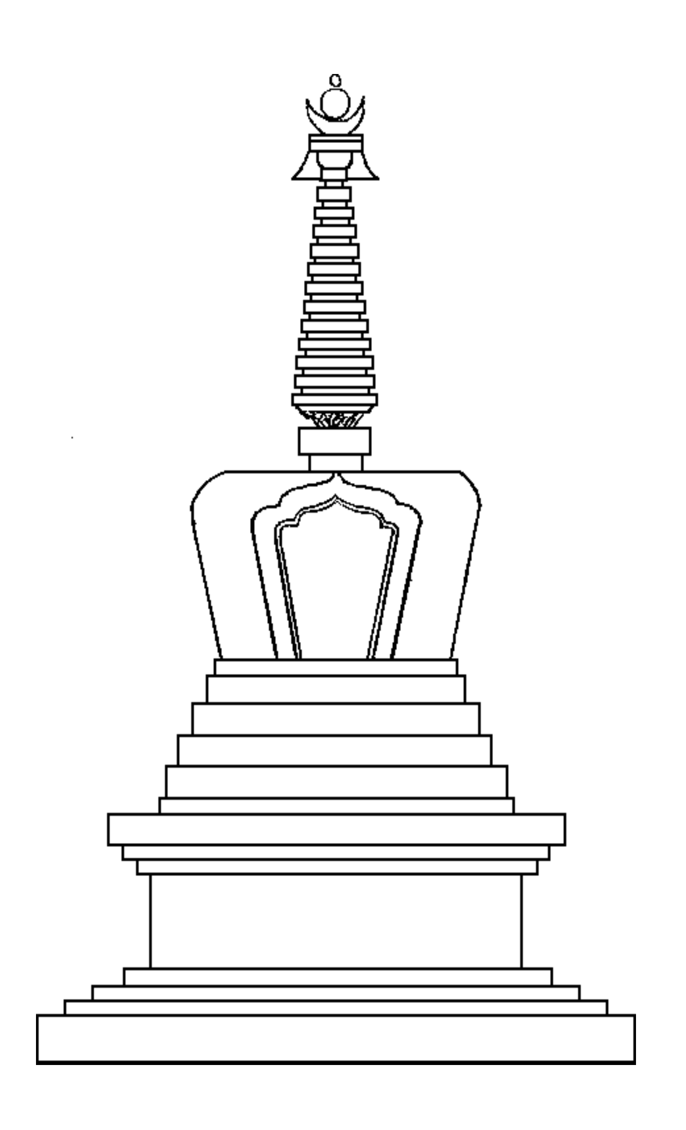
获得灭尽定的不来果者，与其他不来果的境界有所差别。获得灭尽定的不来果，这里称之为身现证，虽然他的身体是一般的身体，但因为没有心，所以依靠身体，心已经证得了灭尽定。

不来果身现证是指什么呢？获得灭尽定的不来果，是依靠无有心——不存在心及心所的身体，而现前与寂灭相应之涅槃相似的灭法，故而承许为身现证。获得灭尽定的时候，所有心和心所全部灭尽。真正的涅槃具有无生智和尽智，真正灭尽一切有漏的烦恼，灭尽心和心所，只有阿罗汉可以获得。这种不来果与其他不来果相比，在所断方面没什么差别，在所证方面有差别，因为他的所证接近于与寂灭相应之涅槃相似的灭法。

之所以依于无心的身体现前灭尽定，是因为凭借无心之身而生起了灭尽定的缘故。

一般小乘的很多阿罗汉也有这种情况，身体是

一般的身体，心已经获得寂灭，入于灭尽定，就像迦叶尊者最后将整个佛教的传承交付于阿难尊者，之后就一直在鸡足山入定，到弥勒佛出世的时候，才会从灭尽定当中出定。敦珠法王的传记当中说，在色达洛若乡的下面也找到了一位入于灭尽定的阿罗汉。所以，身体虽然是普通的身体，心已经没有，可以入于灭尽定。由于是凭借无心之身而生起了灭尽定的缘故，称为身现证。



菩 提 塔